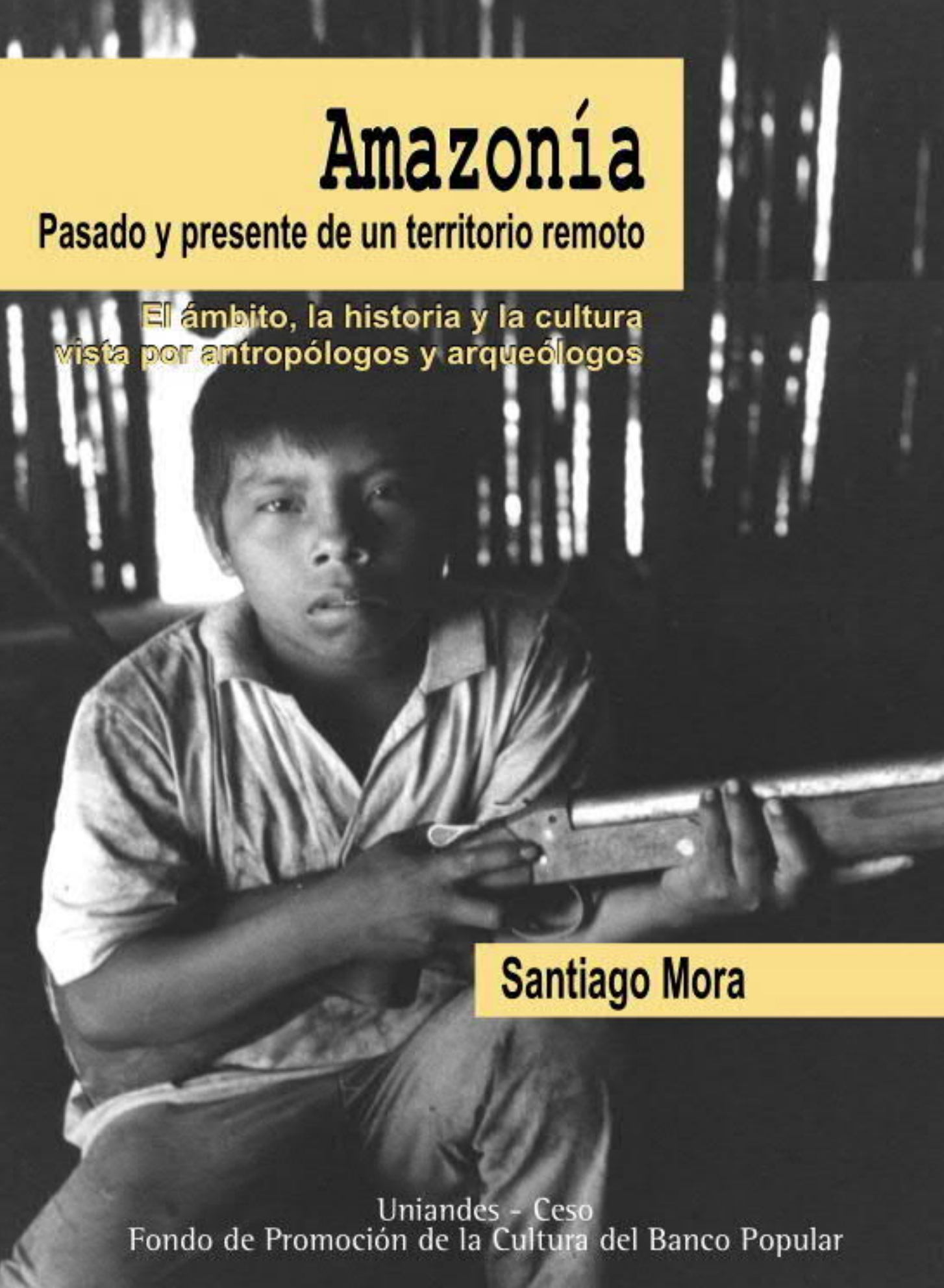

# Amazonía

## Pasado y presente de un territorio remoto

El ámbito, la historia y la cultura
vista por antropólogos y arqueólogos

Santiago Mora

Uniandes - Ceso
Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular

**Santiago Mora**

Nace en Bogotá, Colombia. En 1983 recibe el título de Antropólogo de la Universidad de los Andes con su tesis "Contrapunteo llanero: la arqueología de las tierras bajas orientales de Colombia". Más adelante, en 1994, con el apoyo de la Fulbright Scholarship For Amazona, recibe el grado de Maestría de la Universidad de Florida con su trabajo "Cold and Hot, Green and Yellow, Dry and Wet: Direct Access to Resources in Amazonia and the Andes". En el año 2000 recibe el título de Doctorado de la Universidad de Calgary con la tesis titulada "Early Inhabitants of the Amazonian Tropical Rain Forest. A study of Humans and Environmental Dynamics". En 1991 es premiado con la Mención Concurso Nacional de Ecología, Fondo FEN, y en 1994 con el Premio Nacional de Arqueología otorgado por Colcultura.

A lo largo de su carrera se ha desempeñado en diversos ámbitos siendo, entre otras, investigador en la Fundación Erigaie y en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Durante 1995 y 1996 fue el Director de la subdirección de asentamientos del Ministerio del Medio Ambiente. Actualmente es profesor asistente en la Universidad de St. Thomas localizada en Fredericton, Canadá.

# AMAZONÍA:
# PASADO Y PRESENTE
# DE UN TERRITORIO REMOTO

*El ámbito, la historia y la cultura vista por antropólogos y arqueólogos en la Amazonía*

Santiago Mora

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - CESO
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
FONDO DE POMOCIÓN DE LA CULTURA DEL BANCO POPULAR

Mora Camargo, Santiago
Amazonía : pasado y presente de un territorio remoto / Santiago Mora. – Bogotá : Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes, 2006. 268p. ; 17 x 24 cm.

ISBN 958-695-227-4

1 . Amazonía Colombiana - Historia I. Universidad de los Andes (Colombia). Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología II. Universidad de los Andes (Colombia). CESO III. Tít.

CDD 986.17 SBUA

Primera edición: junio de 2006

© Santiago Mora
© Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales - CESO
Carrera. 1ª No. 18ª- 10 Ed. Franco P. 5
Teléfono: 3 394949 – 3 394999. Ext: 3330 – Directo: 3324519
Bogotá D.C., Colombia
http://faciso.uniandes.edu.co/ceso/
ceso@uniandes.edu.co
© Fondo de Promoción de la Cultura
Carrera 6 No. 7-43
Teléfono: 2430465 - 2431048 - 2430442
fpc@polcola.com.co

Ediciones Uniandes
Carrera 1ª. No 19-27. Edificio AU 6
Bogotá D.C., Colombia
Teléfono: 3394949- 3394999. Ext: 2133. Fáx: Ext. 2158
http://ediciones.uniandes.edu.co
infeduni@uniandes.edu.co

ISBN: 958-695-227-4

Diseño, diagramación e impresión:
Corcas Editores Ltda.
Calle 20 No. 3-19 Este
Bogotá D.C., Colombia
PBX 3419588
http://www.corcaseditores.com
info@corcaseditores.com

Impreso en Colombia – Printed in Colombia

*Existen textos fragmentarios que a pesar de su característica más sobresaliente –el estar incompletos– ofrecen la posibilidad de inferir, como una sombra fugaz, una totalidad. El concepto se basa en la existencia, real o aparente, de un inicio y un final que de alguna manera convergen. De este modo la existencia de un intermedio, que en este caso está ausente, representa una infinidad de posibilidades, sugiriendo un todo, o..., quizás... Esta ambigüedad, sin lugar a dudas, engendra el significado. De este modo se genera una enseñanza: se trata de una sombra.*

Stanley B. Woodbury - Notas etnográficas. Inédito, sin fecha.

# CONTENIDO

Prefacio ..... ix

1. Amazonía: sus habitantes y sus historias ..... 1
2. Cazadores y recolectores: ¿primeros habitantes del bosque? ..... 27
3. Agricultores, cazadores y recolectores: ¿lógicas y economías opuestas y complementarias? ..... 59
4. Antropólogos y arqueólogos: visiones cambiantes ..... 81
5. El guerrero como modelo: la complejidad a través de los datos etnográficos y arqueológicos ..... 111
6. Los mandamases: organización social, inequidad y la transmisión del poder ..... 141
7. Representación y consecuencias de un mito moderno ..... 171
8. Comentarios finales ..... 189

Bibliografía ..... 297

## LISTA DE FIGURAS

1.1 Mapa de la Cuenca Amazónica ..... 9

2.1 Artefactos líticos del sitio arqueológico de Peña Roja. ..... 55
2.2 Artefactos líticos del sitio arqueológico de Peña Roja ..... 56
2.3 Fechas de carbono 14, horizontes y distribución de los instrumentos líticos del sitio arqueológico de Peña Roja, medio río Caquetá. ..... 58

3.1 Productos consumidos por dos bandas Nukak según su origen. ..... 61
3.2 Diseño esquemático de las variables involucradas en la toma de decisiones en un sistema agrícola ..... 63
3.3 Comportamiento de la población y su relación con algunas variables asociadas a la misma en diferentes momentos de la historia ..... 72

4.1 Campo de cultivo del medio río Caquetá. ..... 83
4.2 Campos de cultivo. Ciclos de cultivo vs regeneración ..... 85
4.3 Vivienda de colonos en las márgenes de río Amazonas ..... 88
4.4 Urna funeraria Guayupe ..... 90
4.5 Fragmento de tapa de una vasija cerámica. Araracuara ..... 98
4.6 Número de especies empleadas en las chagras de las terrazas bajas del medio río Caquetá. Peña Roja. ..... 99
4.7 Petroglifos, orillas del río Caquetá. Araracuara ..... 110

5.1 Esquema de algunas variables importantes en los procesos de complejización social ..... 134
5.2 Plantas cultivadas en dos sitios arqueológicos de Araracuara ..... 136
5.3 Sitios arqueológicos Araracuara ..... 138
5.4 Sitios arqueológicos en proximidad de macizo rocoso de Araracuara ..... 139

# PREFACIO

> *Entonces de abajo hacia arriba tenemos la arqueología, una arqueología de la arqueología, y una arqueología de la arqueología de la arqueología.* Lopiparo 2002:69.

Este texto, o la idea del mismo, se originó en la solicitud de una casa editorial para la publicación de una «breve historia arqueológica de la Amazonía colombiana». Cinco años después de que fuera concluido y aprobado por la casa editorial para ir a la imprenta, y sin que existiera la menor posibilidad de que eso pudiera ocurrir, el mismo fue reencontrado. Era algo así como encontrar una noticia en la prensa sobre algún conocido, cuando uno hace bolas de papel periódico para prender la chimenea. Sólo quedaban dos alternativas: o bien arrojarlo a las llamas, o bien pensar nuevamente su contenido. A pesar de las insistentes voces partidarias de lo primero, un fuerte sentido por la contradicción me llevó a lo segundo. Un año más tarde se presentó por primera vez la oportunidad de trabajar en el texto nuevamente. Cuando esto ocurrió, literalmente el texto en cuestión se había desvanecido, aunque le sobrevivieran unos párrafos y la idea de presentar las ideas y concepciones sobre las cuales trabajan algunos antropólogos y arqueólogos en la Amazonía. Dos años más tarde tuve la oportunidad de trabajar más seriamente en él. Solo un año más tarde fue posible el concluirlo.

La nueva versión pronto sobrepasó la frontera de lo que podíamos considerar «arqueológico»: la necesidad de encontrar relaciones con el presente la hacían balancearse entre la historia y la etnografía. Surgían, a cada paso, preguntas sobre el sentido de la historia que se puede encontrar en medio de la selva amazónica. Las respuestas siguen siendo inciertas. Posiblemente porque las mismas tienen múltiples facetas, dado que son producto de múltiples relatores y múltiples modelos, como lo es cualquier historia. En breve, las visiones de quienes viven en la Amazonía o vivieron en alguna época, ya sean indígenas o campesinos, o de aquellos que a lo largo de los tiempos, por una u otra razón, se ocuparon del espacio geográfico que llamamos Amazonía, han creado un mosaico compuesto por numerosos relatos.

Estos son las fuentes con las cuales se construye este texto, el cual sigue siendo una síntesis de las historias de tiempos remotos y de tiempos no tan remotos que convergen y se reflejan en las diversas interpretaciones que realizamos y hemos realizado de la Amazonía. Algunas de estas historias parecerían pertenecer al mundo de lo fantástico. De una u otra forma esta Amazonía cambiante, fugaz y permanente, real y quimérica constituye la realidad. Sin lugar a dudas los participantes de este mundo al crear definiciones que les permitieran interactuar con este «espacio»; al poner nombres a las «cosas» para poder hablar de ellas, han creado y descubierto nuevos mundos. Junto con los nombres se han establecido significados, connotaciones, sutiles énfasis o grotescos subrayados. Evidentemente estas «definiciones» revelan contradicciones. La historia, ya sea esta descrita como una historia económica, como aquella producida por las economías extractivas, o aquella generada por los esfuerzos de los arqueólogos que intentan recobrar antiguos sistemas de subsistencia, o una historia que se basa en la tradición oral y la cual es revelada por las formas del mundo amazónico, son de muchas formas excluyentes, pero complementarias. Por ello se trata de historias que para algunos pueden ser sólo una sombra, un trazo ambiguo, para otros un hecho contundente. A pesar de ello, el encuentro de estas historias con sus contradicciones y oposiciones, como aquellas existentes entre el pasado y el presente, le dan sentido e identidad al espacio geográfico que llamamos Amazonía. El pensar en ellas nos lleva a reevaluar este universo, derribando antiguos mitos, para construir nuevos.

Claude Lévi-Strauss escribió, hace ya algún tiempo, en un texto que fuera el resultado de su viaje a la Amazonía lo siguiente: «Hubo un tiempo en el cual al viajar el viajero confrontaba civilizaciones radicalmente diferentes de la suya. Era, más que nada, lo ajenas de las mismas lo que más impresionaba. Desde hace un largo tiempo estas oportunidades día a día se hacen más raras. Ya sea en la India o en América, el viajero de nuestros días encuentra las cosas más familiares de lo que está dispuesto a admitir. El propósito de los itinerarios que empleamos es, después de todo, una forma de escoger libremente en qué fecha entraremos a una determinada sociedad» (1961:90). Evidentemente somos más parecidos unos a otros hoy. También resulta ser cierto que muchas de las sociedades modernas luchan continuamente por la recuperación, reconstrucción y protección de sus identidades las cuales invariablemente se encuentran soportadas por la historia y el paisaje en el que fueron construidas y el cual construyeron. Después de todo es la historia la que les confiere su posición en el presente y por tanto su ámbito geográfico. Inclusive en aquellas sociedades donde más arduamente se ha trabajado para que el consumo borre las diferencias culturales y permita la creación del «perfecto comprador», el paisaje se encuentra infestado de anomalías. Hay gentes allí que no olvidan. Estas trayectorias nos hacen diferentes en el presente y garantizan que

también lo seremos en el futuro. Después de todo, tal vez sólo a primera vista no sean tan exóticos aquellos "otros", que viven en nuestra vecindad. Es por todo ello que la Amazonía, como territorio, requiere de una historia; su identidad no se puede desmembrar en el recurso maderero del futuro, el pulmón del mundo o las aguas y medicinas que necesitaremos en nuestro posible futuro. La historia de la Amazonía, como cualquier otra historia, es un producto humano que crea, transforma y aprovecha un paisaje que puede ser visto como recurso, pero que no es solo eso. Se trata de la historia misma y la identidad de quienes la han creado. También es la manifestación de diversas construcciones y reconstrucciones de historias que convergen chocando y recomponiéndose, alterando profundamente el paisaje.

Indudablemente, esta exploración histórica nos lleva a preguntarnos sobre el futuro mismo de nuestro mundo. Por ello el lector encontrará, además de algunos datos, ciertas preguntas sobre el pasado y el presente y la forma en la cual se interconectan y se alimentan mutuamente. Estas cuestionan el presente; la forma en la cual lo construimos y como desde él reconstruimos el pasado. Como dijo Tilley (1989:193) hace un tiempo "Cualquier escritura sobre el pasado es inevitablemente una domesticación de las diferencias del pasado, la imposición de un orden. Escribir el pasado no es una lectura inocente y desinteresada de un pasado autónomo que se produce como una imagen. Escribir el pasado es traerlo al presente, reinscribirlo en el rostro del presente". Evidentemente la búsqueda de respuestas apropiadas para las preguntas que nos planteamos es un proceso lento en el cual son más frecuentes nuevas preguntas que respuestas atinadas.

El texto se ha organizado siguiendo, de alguna forma, una trayectoria histórica. No obstante, no se trata de una secuencia evolutiva con la cual se quiera implicar un movimiento que lleve de lo simple a lo complejo: estas aproximaciones en el pasado han tenido resultados funestos. Las tan apreciadas clasificaciones sobre las cuales se edificaba este mundo, no son confiables. Los esfuerzos realizados en este sentido, en el pasado, nos llevaron, invariablemente, a desembocar en la alegoría de la perfección y sofisticación de un maravilloso presente opuesto a un rudimentario pasado, como lo proclamaran los primeros antropólogos evolucionistas. O también nos podría dirigir, como ocurrió a mediados del siglo pasado en los Estados Unidos, a pregonar la supremacía tecnológica como la fuente inagotable de la supervivencia humana y eje central de la construcción de los sistemas sociales. Así las sociedades se podrían reducir a una aproximación estadística referida a su capacidad para «cosechar» la energía del mundo. De este modo la historia de los humanos que se intenta relatar puede ser reemplazada por una fría y breve historia de la tecnología. Nada realmente significativo para quienes se interesan por la Historia, aunque para muchos sea el origen del orgullo de pertenecer a nuestra

especie y una excelente razón para justificar el uso de términos tales como salvaje, arcaico y primitivo para marginar a quienes pertenecen a otras sociedades. En fin, una construcción de la historia etnocéntrica y por tanto embelesada con la posición en el tiempo de quienes la escriben. Desde luego esta crítica no es nada nueva, desde la década de los setenta algunos antropólogos marxistas habían notado cómo los modelos evolucionistas suprimían la historia. En los buenos tiempos en los cuales Marshall Sahlins aun lideraba el evolucionismo, Godelier decía:

> El solo hecho de colocar estas sociedades en casillas automáticamente las metamorfosea en los representantes "típicos" de la organización de una sociedad humana y como tal en una etapa de desarrollo; al mismo tiempo pierden su evolución única, su historia –la historia en si misma. Más aún las sociedades ilustran una etapa por la cual no han atravesado históricamente; por tanto adquieren un futuro imaginario en el preciso momento en el cual su pasado esta desapareciendo (1977:79).

A pesar de los terribles inconvenientes que implica el uso de una «dirección» la misma es necesaria; si no hemos predeterminado el destino final podrá ser útil para explorar el camino que seguimos. Por tanto ésta no debe ser una línea. Su movimiento durante el recorrido varía: se adelanta y retrocede, gira para permanecer en el mismo lugar, creando la fantasía de la estabilidad, o bien sólo se detiene para iniciar un nuevo movimiento. Así se crea una ruta, que se comporta como un río sinuoso que nos lleva al presente, lugar en el cual construimos la historia, al tiempo que nos deja ver una continuidad. Las preguntas que le hagamos a este relato nos darán el ritmo y nos permitirá trazar el recorrido. Así, las preguntas «guiaran» y «organizaran» el discurso. El único destino posible será, como lo es el presente de los relatores que cuentan sus historias, múltiple, diverso, cambiante.

La historia antigua de la Amazonía que aquí se relata no intenta comprobar las relaciones de esta región con otras. No es, pues, la demostración conceptual –y aun menos empírica– de los viejos postulados de Betty Meggers o de Donald Lathrap. Poco nos interesa si los humanos llegaron cargando a cuestas complejas civilizaciones, tan pesadas que su peso los hundió en la miseria en la cual fueran descritos en el siglo XIX y XX. Tampoco deseamos saber si allí las civilizaciones florecieron, para más tarde ser exportadas, junto con los avances tecnológicos logrados, a otras regiones. No buscamos los caminos, que en una u otra época conectaron a esta inmensa región con otras partes del continente. Sabemos que existen, pero tenemos la certeza de que no son parte de la pregunta fundamental que se debe formular ahora. No nos interesan estas conexiones, al menos de la misma forma en que les interesó a los investigadores en el pasado. Creemos que es tiempo de escribir una historia amazónica que pueda contar lo que pudo ocurrir allí, desde la propia

Amazonía y no en referencia a otras regiones. Nos interesa saber qué preguntas formularon los antropólogos y arqueólogos cuando intentaron construir el pasado remoto de la Amazonía y cuáles omitieron y por que razones. Indudablemente la práctica de la arqueología, como lo discuten hoy en día muchos arqueólogos de diferentes orientaciones teóricas (p.e. Chapman 2003; Gnecco 1999; Joyce 2002; Leone 1997; Lopiparo 2002; Tilley 1989;1998), se encuentra situada en una estructura en la cual las relaciones de poder del presente son fundamentales. Estas relaciones obligaron a los investigadores a ver una Amazonía históricamente dependiente, subyugada a la historia de las costas y las montañas del continente, calcando de esta manera las relaciones de poder establecidas en el tiempo en el cual se realizaron estos estudios. Así la Amazonía de Meggers sólo podía ser menos "desarrollada" que otras regiones, como lo es en el presente. Después de todo, la Amazonía ha sido el patio trasero de los países y no su centro. En tanto que la Amazonía de Lathrap era una Amazonía que intentaba invertir la relación de colonizado a colonizador. De una u otra forma una Amazonía que se definía en relación con sus opuestos y no con base en su contenido, su historia. Al evitar que otras historias, las de aquellos que eran dominados, incorporados y transformados por occidente, penetraran en el ámbito de la Historia, se garantizaba el predominio de esta antigua visión europeizante y se homogeneizaba el pasado. Indudablemente el valor de esta "verdad" se encontraba más en el prestigio de quien hacia la afirmación que en la justificación empírica y lógica de la misma. Curiosamente los habitantes del pasado en la Amazonía eran de muchas formas, dados los métodos empleados para estudiarlos, semejantes a la visión que produjeran de los nativos los colonos europeos que se asentaron en Norte América; evidentemente la diversidad cultural vista por el colonizador es muy diferente a la diversidad cultural vista por el colonizado. Dos panoramas sociales opuestos. Pero este poder no solo se ve allí, también es posible encontrarlo en la relación que distintas disciplinas y sus subdisciplinas, por ejemplo la antropología y la arqueología, establecen en sus explicaciones.

Se evitó emplear en el texto las tradicionales etapas y períodos –por ejemplo, paleoindio en oposición al arcaico o al formativo– que son tan caros a los arqueólogos, historiadores, museógrafos y diseñadores profesionales de políticas culturales. Tampoco se empleó la idea de tipos de sociedades, como lo hicieran algunos evolucionistas de finales del siglo pasado. Al crear bajo una definición, la de la etapa o el período en cuestión, un común denominador que soporta la discusión se hacen aún más evidentes las diferencias y semejanzas de aquello que se desea comparar. Por ello no es sorprendente que las etapas cobren un inmenso valor al posibilitar la organización y comparación de datos a lo largo de diferentes secuencias o entre diferentes culturas. Este procedimiento engendra dos problemas. Primero crea, como lo hiciera los conceptos de estabilidad y equilibrio en la ecología

humana, la ilusión de una armonía constante que puede llevar a perder de vista el movimiento. El balance y su descripción sobrepasa el valor de la transformación. En realidad la definición de la etapa, generalmente, es tan sumamente clara –o estrecha por decirlo de otra forma– que sólo permite "mirar" al interior de la categoría y no los límites de la misma. A pesar de ello, son estos difusos límites los que nos hablan de aquello que resulta más interesante: el cambio. En segunda instancia, y para el caso particular de la arqueología, el uso de las etapas o de cualquier otro tipo de clasificación –p.e. períodos– tiende a "cosificar" el pasado. Al verse el arqueólogo forzado a emplear una base empírica para describirlo y colocarlo en el lugar correspondiente debe reducirlo, casi siempre dejándolo en lo que considera su esencia. Generalmente, aunque no siempre, esta base se refiere a la cultura material que se asocia con un tipo especifico de organización social. No obstante, algunos investigadores han sugerido que el orden aparente que genera estos esquemas se pierde en la práctica, dado que subyacente a los mismos se encuentra una caótica organización que se basa en la descripción y formulación de tipos individuales referidos a sitios específicos (p.e. Lanata y Borrero 1999). Así se desarrolla una lógica tipológica que tiene como principal argumento la comparación, ya sea en busca de semejanzas o diferencias entre los conjuntos confrontados. No aspiro a realizar una comparación entre datos; simplemente deseo «relatar» una historia, señalando algunos problemas importantes en su formulación. A pesar de ello nos hemos detenido en algunos apartes a "mirar" estas categorías como lo que son: las herramientas con las cuales los investigadores construyeron el pasado.

Un gran vacío será evidente en la lectura de este escrito; el mismo compromete la integridad del texto. Se habla de la historia, se intenta describir y entender los procesos, o al menos algunos de los mecanismos y razones, por las cuales las sociedades que habitaron en la cuenca amazónica se pudieron transformar y cómo las vieron los antropólogos. A pesar de ello no existen datos empíricos que soporten estas ideas; con excepción de unos pocos yacimientos arqueológicos, que se podrían contar con los dedos de las manos. La pobreza de los ejemplos empleados lo demuestra. Al fin de cuentas la Amazonía es un territorio sin explorar. La selva sigue cubriendo el pasado amazónico. Esto, indudablemente, es un gran obstáculo. Las preguntas que son verdaderamente interesantes desde el punto de vista arqueológico usualmente son el resultado de la acumulación de una gran cantidad de informaciones. Son necesarias, décadas para poder delimitar puntos que son considerados como cruciales o al menos interesantes. En una historia recién "inventada", como lo es la historia de la Amazonía y en particular del Noroeste amazónico, las cuestiones que podemos plantear no son comparables con aquellas que intentan resolver historiadores, antropólogos y arqueólogos que trabajan en otras regiones. Simplemente no sabemos suficiente para formular mejores preguntas o poder apre-

ciar la diversidad cultural del pasado. A pesar de ello, podemos usar lo poco que sabemos del pasado de la región y complementarlo con las informaciones etnográficas y ecológicas para de una manera crítica definir los primeros pasos que darán sentido a nuestro camino. Así no sólo podremos entender cómo otros investigadores usaron estos conocimientos y las categorías asociadas para producir el pasado, sino que podremos pensar las que más adecuadas nos parezcan. Es mejor hacer esto que no hacer nada.

Por razones de claridad se han incluido una serie de citas, presentadas como llamadas, que tienen por objeto proporcionar una mayor información a quien estuviera interesado en un tema en particular. De igual forma se han citado cuidadosamente las fuentes que se emplearon para realizar una determinada afirmación. Evidentemente muchas de las cuestiones abordadas son polémicas y en su gran mayoría están lejos de ser tan claras como lo desearíamos. Simplemente al presentarlas junto con algunas referencias se pretende proporcionarle al lector un mayor soporte para valorar las afirmaciones que aquí se hacen. Igualmente se colocaron un buen número de citas textuales; la mayoría de ellas fueron traducidas por quien escribe esto intentando preservar, lo más fielmente posible, las ideas de los textos originales. Anticipadamente ofrezco excusas, si en algunas de ellas introduje imprecisiones.

Finalmente es necesario que el lector sea conciente de un hecho fundamental: este texto esta plagado de suposiciones. Se trata de cosas que asumo para poder construir el relato que lo conforma. Estas suposiciones giran en torno a una lógica muy sencilla: supongo que aquello que se sospecha que ocurrió en otras partes del mundo pudo ocurrir, igualmente, en la Amazonía. Por tanto los procesos de cambio que han sido identificados en las historias arqueológicas y en los casos etnográficos de otras regiones bien se pudieron dar en la Amazonía. Bajo estos parámetros estudio los enfoques empleados en la construcción del pasado amazónico. Esto, por supuesto, no quiere decir que los mismos no impliquen la existencia de variantes locales o de resultados insospechados. Simplemente estos son "principios" que se deben examinar en casos particulares, de los cuales la Amazonía es uno más. Espero que el lector entienda que la ruta que intento trazar no es estática, le corresponde a quien lea este texto crear el destino al recorrer estas páginas.

Deseo manifestar mi agradecimiento a Elvira Camargo quien realizó un buen número de anotaciones sobre algunas de las versiones iniciales de este trabajo. Su apoyo y amistad han sido invaluables en estos años. Rafael Mora-Rubio me dio su apoyo, cuando fue necesario; sin él estas páginas no estarían escritas. Claudia Rocha me ha acompañado y ayudado, de múltiples maneras, durante estos años.

Ella revisó algunas de las versiones iniciales de este escrito y contribuyó enormemente a la corrección de los errores gramaticales. A la señora Marina de Araque le agradezco que me pusiera en la ruta que recorrí para realizar este trabajo. Su guía, dada hace ya algún tiempo, fue fundamental. Augusto Gómez leyó este texto y contribuyó al mismo con importantes comentarios. Brian Campbell realizó un meticuloso trabajo editorial con las referencias empleadas; a todos ellos le agradezco su colaboración.

Este texto esta dedicado a mis hijos Esteban, Manuela y Federico, así como a otros de mis descendientes, imaginarios –Celedonia– y potenciales, que han contribuido enormemente a hacer de mi vida, una buena vida, aún en los momentos más difíciles. Gracias.

# 1
# AMAZONÍA: SUS HABITANTES Y SUS HISTORIAS

> *A mí me llegan fragmentos de hechos, retazos de acontecimientos, y yo saco de ellos una historia, entretejida de designio providencia.* Eco 2002:17.

La Amazonía sin lugar a dudas es uno de esos territorios del planeta de quien todo el mundo ha escuchado hablar, pero del cual sabemos muy poco a ciencia cierta. Esto, en parte, es el resultado de un proceso continuo de reconstrucción e invención del espacio que llamamos Amazonía. En los últimos quinientos años nos hemos visto obligados a redescubrir, o si se quiere a inventar, casi de forma continua la Amazonía. Así hemos posibilitado la existencia de mundos que corren paralelos al nuestro, en cuyo interior colocamos toda suerte de objetos que incluyen plantas, bestias, animales y humanos. Con el tiempo estos mundos, al igual que nosotros, se transforman; de tanto en tanto regresamos a ellos para reconocerlos nuevamente y llenarlos con las etiquetas de nuestros nuevos intereses. De este modo hemos edificado un mundo dinámico y fantástico pero discontinuo, como lo son las fantasías y los delirios.

Evidentemente la construcción de la historia de la Amazonía ha implicado un proceso en el cual el relato como acontecimiento es desmembrado y transformado en fragmentos, muchas veces vacíos o de difícil interpretación. De este modo ignoramos la multiplicidad histórica que conforman estos trozos y nos conformamos con incluir sólo algunas partes de los mismos en el relato que explica el pasado. Esto es, en parte, el resultado de las inmensas dificultades que representa lograr que otras historias, producidas por otras gentes, adquieran sentido en el contexto de otra cultura: la nuestra en el presente. Traducciones fragmentarias, pedazos de un rompecabezas incompleto, palabras en un idioma incomprensible, y páginas sin número son los componentes de este pasado que intentamos ver. Es por ello que se podría decir que la historia de la región se ha extraviado en la inmensidad de la selva y solamente la reconocemos casualmente, para olvidarnos de nosotros y de todo lo que hay a nuestro rededor al imaginar un mundo exótico y nuevo. Así sólo

debemos explicar uno de estos fragmentos en un tiempo específico y no la multiplicidad que los mismos representan.

A pesar de las dificultades que nuestra visión de la Amazonía y su conocimiento histórico implican, siempre hemos conservado la esperanza de que allí, en medio de la selva, se encuentren importantes "tesoros". Con ellos garantizaremos el porvenir. El hermano del Adelantado Gonzalo Jiménez de Quesada, fundador de Santa Fe de Bogotá, apostó su vida al encuentro del «tesoro» en la Amazonía. Otros más lo han hecho, aunque para ello tuvieran que redefinir el «tesoro». Es por ello que expertos y legos de diferentes épocas continuamente discuten el valor de estos territorios. Visionarios como Alfred Russell Wallace (1905), quien formulara la teoría de la evolución con Darwin, soñaba con una Amazonía que proporcionaría el espacio y los recursos que necesitaban millones de familias. El sueño de un socialista confeso. Otros, como los exploradores que llegaran desde los Estados Unidos hace más de cien años, vieron en la Amazonía una fuente inagotable de recursos naturales con los cuales se incrementaría el incipiente poder de los nacientes imperios modernos[1]. El sueño de unos y de otros sigue vivo. Las compañías petroleras recorren incansablemente la región en busca de nuevas fuentes de crudo; los satélites nos envían imágenes en las cuales los suelos, maderas y minerales de la Amazonía son traducidos a números y gráficas para poderlos medir en términos de riesgos, inversiones y ganancias. Algunos más buscan los tesoros en la sorprendente química de las plantas que proporcionarán medicinas casi mágicas para combatir enfermedades incurables, muchas de las cuales aun no han surgido. Otros ven en los conocimientos ancestrales y en las relaciones entre las sociedades nativas y su espacio geográfico el legado de un conocimiento que permitirá un mejor manejo de los recursos, garantizando el futuro. Los diversos intereses son, en un buen número de oportunidades, contradictorios y excluyentes. A pesar de ello estos son importantes hilos conductores que dan coherencia al pasado de la región y la unen con el presente de la nación, cualquiera que esta sea. Así es creada una historia que es aceptada como propia y en la cual se narra de forma incidental la incorporación del «otro» a la sociedad dominante. Se crea una continuidad basada en las discontinuidades que somos "capaces" de identificar. Así surge la historia de una sección «marginal» del planeta: una historia etnocéntrica. Esta es la historia, aun que como diría un nativo, ésta no es la «propia historia». En realidad ésta es sólo una de las historias que es posible narrar.

---

1 Posiblemente el mejor ejemplo de esto se encuentre en la publicación del informe del viaje que realizara James Orton (1875). En el mismo se describen los posibles usos que los Estados Unidos de Norteamérica le pueden dar a la Amazonía y el papel de los mismo en el futuro de ese país. Otro ejemplo de esta literatura es el texto producido por Hendron 2000 (1853).

## LA HISTORIA

> *De sus montañas se podría extraer plata, hierro, carbón, cobre, mercurio, zinc y acero; en las arenas de sus tributarios se podría lavar oro, diamantes y piedras preciosas; en sus bosques se podría recolectar las más raras y virtuosas drogas, las más exquisitas hierbas aromáticas, gomas y resinas de las más útiles y variadas propiedades, las más brillantes maderas con betas y visos, para la construcción con el mejor pulimento y una textura duradera. Su clima es un eterno verano, y sus cosechas permanentes*. Herndon 2000: 190.

Por quinientos años visionarios, soñadores, insensatos y dementes han viajado de un lugar a otro de la Amazonía en busca de la esquiva fortuna. Hace tan solo 500 años los conquistadores buscaban ciudades construidas en oro macizo. En uno y otro lugar tuvieron noticias sobre la proximidad a este áureo asentamiento; estuvieron cerca de pasearse por sus calles, según decían. Se afirmó con certeza que la siguiente expedición tomaría posesión de la ciudad imaginada. Nuevas ilusiones compensaron los sufrimientos y permitieron que los relatos de los testigos presenciales, quienes aseguraban que durante horas habían transitado por rutas empedradas que terminaban en la entrada principal de Manoa, se propagaran. Así caudillos y tropa se sobrepusieron a la miseria. La fantasía desbordaba la realidad y la recomponía. En uno y otro lugar de la selva, con el tiempo, la ciudad dorada era reemplazada por una montaña de piedras preciosas o por una geografía constituida en su totalidad por plata. Esto era cierto, como todo el mundo, o casi todo el mundo lo sabía hacia 1600 en Trinidad y las Guayanas[2].

Años después, cuando la ilusión de la riqueza aurífera se había abandonado, los misioneros y los "esclavistas" se internaron en el bosque para recuperar la verdadera riqueza que allí se podía encontrar: los indígenas. Estos, así con los esclavos africanos, fueron capturados y vendidos en las Antillas para trabajar en las plantaciones, o bien fueron reagrupados para que aprendieran la civilización mientras se intentaba salvar sus almas redimiéndolos en la fe cristiana. Algunos de ellos quedaron atrapados en medio de la guerra que libraban las potencias europeas por el control de estos remotos territorios. Efímeras alianzas sellaba el destino de las comunidades. En el proceso de transformación generado por el contacto muchos aprendieron el idioma de los «amos», sus artes y su religión: los mitos fueron nueva-

2 Ver Naipaul 2003. En la literatura en inglés posiblemente la Guayana sea el mejor ejemplo y, por supuesto, los relatos verdaderos e imaginados surgidos a partir de las expediciones realizadas por Ralegh.

mente interpretados. Sin embargo, miles perecieron, desfigurando las sociedades locales y transformando profundamente la geografía y la historia - mitología.

Desde principios del siglo diecinueve el bosque fue recorrido en busca de algunos productos vegetales. La selva, poco a poco, fue cortada por trochas que permitían la comunicación con los Andes. Los vapores surcaron los ríos llevando y trayendo mercancías; utensilios y baratijas se mezclaron y se esparcieron a lo largo y ancho de la selva. Los ojos de algunos de lo líderes de los países más poderosos veían allí un espacio en el cual podrían solucionar problemas presentes y futuros, por ello les urgía incorporar esta región al mundo en que vivían (ver Martin 1918). Por ejemplo, algunos investigadores y políticos en los Estados Unidos entendían que las relaciones raciales en ese país del norte los estaban conduciendo hacia un desastre. El aumento de la población negra no era vista con buenos ojos, especialmente en un mundo que tendía a la liberación de los esclavos, a pesar del marcado carácter racista de las sociedades que lo conformaban. Por ello, algunos pensaban en la posibilidad de exportar esta población indeseada hacia otras regiones. Regiones como la Amazonía solucionarían este problema, al tiempo que se podían obtener importantes ganancias (ver Bell 1939; Herndon 2000). Inconvenientes como éstos y sus posibles soluciones hacían necesarias nuevas informaciones de este mundo distante, así se habrían paso en las revistas científicas y no científicas pequeñas notas, muchas de ellas sin valor, que describían a la Amazonía sugiriendo su potencial para la realización de diferentes y jugosos negocios (ver Church 1908; Raimondy 1863-1864). Otros eran documentos más serios, como aquel producido por Schurz (1925), un agregado comercial de la embajada Norte Americana en Brasil, que se interesaban por la densidad, distribución y tipo de la población en la Amazonía; informaciones claves para emprender nuevas empresas. A pesar de todo ello, los indígenas fueron la mano de obra perfecta para explotar la quina, la sarzaparrilla, las maderas exóticas, las resinas vegetales y el caucho, entre otros[3].

Esta nueva Amazonía requería de la creación de una geografía que permitiera a cada país conocer su territorio, junto con los recursos que en él se encontraban y con los cuales se podría pensar en tomar la ruta del progreso. Los mapas pronto se llenaron de nombres y descripciones, se colocaron nuevos ríos y tribus. Pero esto no fue suficiente, los países sudamericanos debían contratar exploradores extranjeros, quienes certificarían ante el mundo europeo su posesión de tierras que ni siquiera ellos mismos habían imaginado desde sus aristocráticas capitales. Así hicieron su aparición extraños personajes cargados de brújulas, mapas y cámaras de

3 Ver Zárate Botía 2001.

fotografiar. Junto con algunos cargueros y servidores estos exóticos individuos deambularon de un lugar a otro para producir los testimonios tan anhelados por las élites políticas de la región. Con el tiempo se incorporaron a la Amazonía fantástica; más allá del relato entraron al mundo de la especulación. Sin lugar a dudas éste es el caso de uno de los más extraños «geógrafos» que visitara la región por encargo del gobierno peruano. Se trataba de un explorador francés quien viajaba en compañía de su perro Otelo. Otelo, un gran danés descomunal, infundía terror en los indígenas y garantizaba la seguridad de su amo, o al menos esto suponía este último. Explorador y perro desaparecieron en medio de la selva dejando, como comprobaron expediciones posteriores, algunas placas fotográficas y una nota ilegible colgada del tronco de un árbol de lo que aparentemente fuera su último campamento[4]. Se rumoraba que expedicionario y perro habían tenido una suerte semejante a aquella del hermano del expresidente de Colombia Rafael Reyes, intrépido expedicionario de quien se sospechaba había sido merendado en un festín caníbal. Algunos huesos humanos encontrados en la orilla de un río eran testimonio incontrovertible de la muerte de Reyes y posiblemente del destino final de Otelo.

Estas anécdotas, aunque trágicas, contribuían a la formación de una imagen de la Amazonía que persistiría por muchos años: un espacio para la aventura, un territorio fantástico. Casi nadie podía percibir, en ese entonces, la verdadera tragedia amazónica. Cuando los precios del caucho se desplomaron, por la competencia en la producción con los árboles plantados en oriente, salió a flote otra faceta de la historia amazónica: un genocidio descomunal había ocurrido. Posiblemente los incentivos económicos ya no eran tan jugosos como para seguir ocultando la verdad: las comunidades indígenas habían casi desaparecido en el proceso de recolección del valioso producto. El engaño, el secuestro y la tortura habían sido parte de los métodos empleados por los empresarios para recolectar el preciado recurso. La relación entre comprador y productor local, que inicialmente se había desarrollado en términos de un intercambio, siguiendo las leyes de la demanda, si se puede decir así, pronto degeneró en el endeude para concluir en el esclavismo. Los negociadores se transformaron en víctimas y capataces; estos últimos tenían poderes ilimitados sobre la desdicha ajena y el goce propio. Así una gran parte de la población había sido masacrada. La economía extractiva que había llevado hasta el corazón de la selva la mejor ópera de la época se edificaba sobre una sangrienta realidad[5].

---

4 Este episodio es narrado por Thomas Whiffen (1915). Es Whiffen quien encuentra el último campamento del explorador francés y sus fotografias.

5 Una extensa documentación sobre el proceso económico que posibilitó el enriquecimiento de unos cuantos, así como la delimitación de las fronteras nacionales de algunos de los países de la cuenca amazónica ha sido explorada en los últimos años. A pesar de ello la visión de los indígenas de este

Las sociedades nativas, diezmadas en su mayoría, se vieron obligadas a reestructurar sus comunidades componiéndolas, como una colcha de retazos, con los sobrevivientes de un buen número de etnias. Muchos de los conocimientos que poseían se esfumaron como sucedió con sus viviendas y los campos de cultivo. El tejido de saberes representado por distintos rituales, que soportaban el mundo, se desarticuló. Casement, quien visitara la región del río Caquetá en la Amazonía colombiana, calculó que sociedades como la Huitoto habían perdido en tan solo 20 años – 1900 a 1921 – cerca de 25% de su población (Correa 2000). Los culpables de estas masacres fueron señalados. A pesar del repentino interés que algunos destacados nobles ingleses mostraron por hacer justicia, si eso era posible, pronto las polémicas fueron dejadas de lado. Después de todo las materias primas para llenar las necesidades que posibilitaban el desarrollo industrial europeo y norte americano se adquirían en otras partes del globo. Nuevamente el progreso de un sector de los habitantes del planeta se garantizaba, ¿qué sentido tenía llorar sobre los platos rotos? ¿Quién en occidente se acordaba de la ubicación de los árboles de caucho sudamericanos o de las masacres? ¿Quién recordaría los mutilados, los incinerados con gasolina, o aquellos jóvenes que murieron colgando por los pies de los árboles mientras sus padres recolectaban el caucho? La historia continuaba su curso.

El descubrimiento de esta rica Amazonía no sólo menoscabó las comunidades indígenas de la región, sino que además creó la conciencia territorial necesaria para que los países de la cuenca amazónica se sumieran en querellas territoriales que cobraban nuevas víctimas entre los indígenas. Los laxos límites existentes entre los países debían ser redefinidos y los recursos de los territorios apropiados. Inicialmente la urgencia nacional no podía ir más allá de la imperiosa necesidad de hacer presencia en la frontera, salvaguardar la integridad nacional, compuesta en estas partes por grupos humanos que difícilmente hubieran podido imaginar la apariencia de una calle, el significado de la palabra país o el aspecto de los líderes políticos que los llevaban a un nuevo conflicto. A pesar de ello muchos fueron a la guerra a luchar por ideales que difícilmente representaban las propuestas de los líderes políticos que habitaban en las capitales. Posiblemente, como en guerras anteriores y posteriores, los combatientes fueron al campo de batalla por rencor, por soledad, por aventura, por pobreza, por falta de alternativas y casi siempre con un absoluto desconocimiento de la causa que los llevaba a la muerte. Así muchos perdieron la vida, algunos ganaron la guerra y casi todos perdimos el territorio: el mapa quedó

---

funesto proceso aún sigue siendo poco conocida. Los investigadores han privilegiado la historia que ensalsa el punto de vista occidental y han sido incapaces de explorar otras visiones. Ver Domínguez y Gómez 1990; Hardenburg 1912; Gómez 1991a; Gómez, Lesme y Rocha 1995; Pineda 1993; Taussig 1987.

cruzado por líneas que revelaban una historia incomprensible para la mayoría de los habitantes de la Amazonía y de los países de la cuenca. La indiscutible ventaja de este proceso es que los gobiernos regionales, desde sus elegantes edificios de gobierno, pudieron estar seguros de que allí, en los territorios de la Amazonía, existía algo que los llevaría por el camino del tan anhelado progreso ¿Qué podría ser?

Entre el inicio de la explotación cauchera y la caída de los precios de este producto la región se "pobló" de otros personajes: los viajeros. No se trataba de "personajes" completamente nuevos en la historia amazónica: desde el siglo XVIII algunos "científicos" se habían desplazado por los bosques tropicales sudamericanos para realizar algunas mediciones que les permitirían definir la forma de la tierra. En ese entonces se preguntaban ¿Tienen razón aquellos que como Newton suponen que la tierra tiene la forma de una naranja o el planeta es, como lo sospechan los cartesianos, alargado en los polos? Con las mediciones y exploración realizada en ese entonces no sólo se logró aclarar la forma de la tierra, sino que surgió una nueva visión de Sudamérica y de la Amazonía. La misma demostraba la existencia de un mundo en el cual puede pasar lo asombroso[6]. Esta idea, de un mundo insólito, regresó años más tarde a la Amazonía acompañada de nuevas preguntas. Los viajeros de finales del siglo XIX y principios del XX, a diferencia de los geógrafos que contrataran los países sudamericanos para «medir» sus territorios, trabajaban en nombre de la ciencia y esperaban con ella corroborar lo "absurdo". Algunos de ellos, simplemente querían satisfacer sus necesidades de "conocer", mientras recolectaban objetos exóticos que intentaban vender a coleccionistas y museos europeos para ganar algún dinero que les permitiera explorar un poco más[7]. Así creaban un nuevo mundo al presentar ante los ojos de los europeos objetos inimaginados. Otros eran naturalistas interesados en recolectar nuevas evidencias que permitieran inventariar la naturaleza, o constatar la aun joven teoría de la evolución. Algunos más habían llegado en busca, tan solo, de las aventuras y los retos que la anquilosada sociedad europea no les podía ofrecer. La Amazonía y su exploración en aquella época inclusive podía llegar a ser un buen pretexto para que un expresidente de los Estados Unidos, Theodore Roosevelt (1914), quien algunos años antes interviniera en Colombia para lograr la separación de Panamá en favor de los intereses norte americanos en la región, pasara un tiempo en compañía de un ornitólogo y un especialista en mamíferos recorriendo una parte de la misma. Un

6 Ver Whitaker 2004.

7 De esta manera se inició la exploración realizada por Alfred Russel Wallace y Henry Bates. Los dos produjeron, a lo largo de sus vidas, un inmenso caudal de información sobre "la naturaleza". Wallace adicionalmente formulo la teoría de la evolución. Ver Wallace 1858 y Raby 2001.

mundo que podían disfrutar algunos influyentes políticos internacionales, posando de científicos, mientras disfrutaban de magníficas expediciones de caza. Al leer los libros que estos políticos publicaran después de sus aventuras, resulta evidente que fueron incapaces de ver a los nativos: comunidades enteras, eran a todas luces, invisibles.

Los más serios entre los naturalistas dieron cuenta de detalles hasta entonces insospechados. Así el objeto "exótico" que había producido la naturaleza fue el nuevo producto que la Amazonía ofreció al mundo. Insectos, pájaros, mamíferos y plantas de la más variada índole fueron embarcados junto con cientos de páginas de descripciones, ilustraciones y comentarios sobre la realidad de un mundo apenas descubierto. Un viajero de la época, sorprendido por la gran variedad de animales nuevos para él, y por supuesto para la ciencia, que encontrara por doquiera comentaba sobre su primera noche en Sudamérica "Yo adolezco de la enfermedad de la época: soy coleccionador, por lo cual me he dedicado desde esta misma noche á recoger los animales que encontraba en mi cuarto; pero á los pocos días he tenido que cesar en tal ejercicio, por comprender que si continuaba, pronto sería más rico que el museo de Historia Natural de París"[8].

Junto con estas informaciones, poco a poco se iba conformando un mapa, en el centro del cual se encontraba el gran río que actuaba como la columna vertebral que le daba sentido al paisaje en el cual se descubría e inventaba esta nueva realidad (Figura 1.1). Un inmenso espacio geográfico que cada vez coincidía y se identificaba más con el curso del gran río y sus tributarios. Así los ríos, día a día, parecían estar tomando un curso más ordenado, distinto de aquel que describieran los primeros europeos en la región.

8 Ver Wiener 1884.

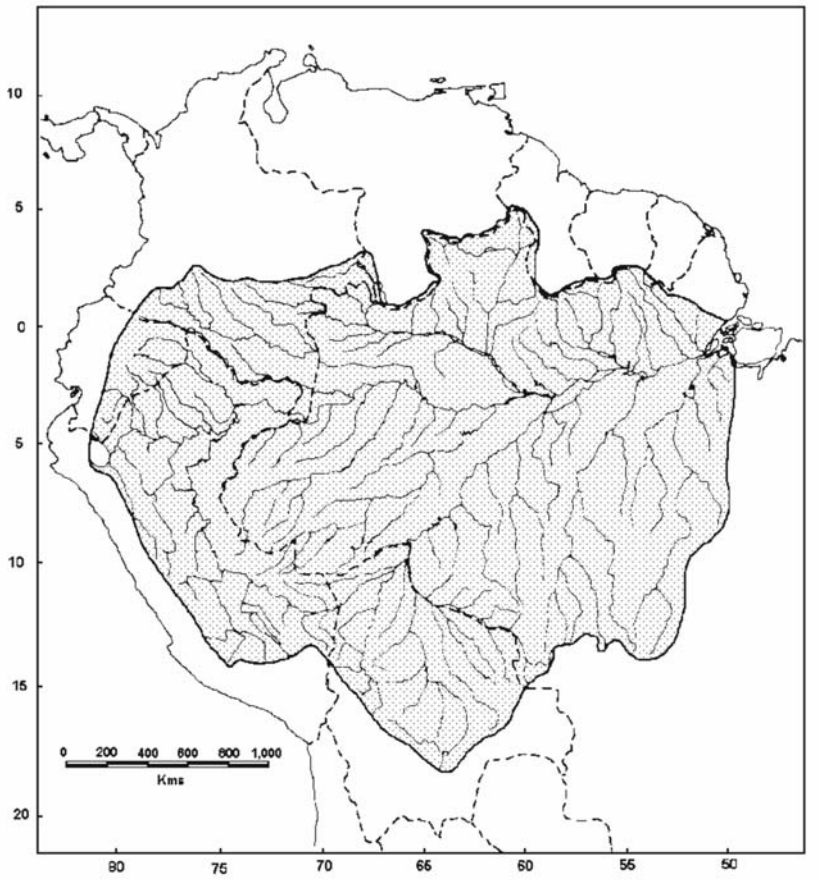


**Figura 1.1**
Mapa de la Cuenca Amazónica. El territorio comprendido por esta cuenca es de más de siete millones de kilómetros cuadrados.

Junto al caudal de información que sobre la naturaleza amazónica llegaba al Viejo Continente y Norte América, llegaron unas pocas noticias de los habitantes de los bosques. Estas informaciones en su mayor parte constituían fragmentarios relatos o documentos cargados de una visión que sugería que esta zona del mundo estaba poblada por seres, si no despreciables, al menos perezosos y poco emprendedores. Así se explicaba el marcado contraste entre la Europa floreciente y deseosa de objetos importados y las deprimidas comunidades que poblaban las selvas sudamericanas. Para muchos era evidente que la riqueza del medio amazónico, donde a cada paso en el bosque se encontraban frutas listas para ser consumidas y presas de caza, había desestimulado la tenacidad de los indígenas, transformándo-

los en unos seres perezosos y conformistas. Se habían acostumbrado a una vida fácil que los hacía débiles incluso para tolerar los rigores del clima de su propio territorio, el cual era soportado de mejor forma por los visitantes europeos[9]. James Orton, quien viajara por la Amazonía a finales del siglo diez y nueve, explicaba la mentalidad de los indígenas de una manera muy sencilla: «Fuera de tener otra ocupación que la de evitar morir de hambre, sus mentes están completamente en blanco» (1875:469). En realidad los habitantes de la Amazonía fueron vistos por muchos de los europeos y norte americanos que los describieran en esa época como criaturas elementales, más semejantes a los animales que a los humanos.

En su mayoría estos naturalistas estaban ebrios con el sueño de la superioridad europea, generado a partir de la expansión y colonización de una buena parte del planeta. Por ello en su mayor parte las sociedades nativas fueron descritas empleando términos peyorativos que hacían parecer a los indígenas como remanentes de otros tiempos, fósiles de antiguas culturas que alguna vez existieron en la línea de la evolución a la humanización –léase «europeización». Salvajes, irremediablemente salvajes. Un explorador de los años veinte del siglo veinte –F.W. Up de Graff– se refirió a los agricultores que encontrara en la Amazonía ecuatoriana como...

> - *son* - un interesante tema de estudio dado que difieren de muchas maneras de otras tribus salvajes conocidas y son un ejemplo viviente de los hombres de la edad de piedra, uno de los pocos sobrevivientes (1923:201).

Apreciaciones que corroboraban la representación del indígena como un holgazán, sin motivaciones, sin anhelos, atolondrado y envuelto en una simplicidad inmutable, la cual habían descrito en el siglo XVIII autores como Ulloa (1990)[10], para informar al publico europeo sobre aquello que existían fuera de la civilización. En breve, los individuos de las comunidades indígenas eran incapaces de compren-

---

9 Esta afirmación fue realizada por uno de los más importantes exploradores de la Amazonía Henry Bates (1984). Bates vivió durante varios años en el bajo amazonas, lugar en el cual se había radicado al iniciar sus estudios de la región en compañía de A.R. Wallace. Bates nos proporcionó una gran parte de la visión que tenemos en la actualidad de la amazonía, por ello es uno de los autores favoritos de los geógrafos.

10 Por ejemplo Ulloa (1990:506-507) describía a los indígenas de la siguiente maneta "No hay cosa que los altere ó immute; el interés tiene con ellos tan reducida su autoridad que es lo que menos les obliga, pues á veces no se consigue un pequeño servicio aunque se les ponga á la vista una recompensa grande; el temor no los estimula, el respeto no los induce y ni aun el castigo los fuerza, genio verdaderamente bien particular pues no es flexible por medio alguno ni capaz de salir un punto de aquel reposo natural con que se burla de los hombres mas sabios, de dexar la ruda ignorancia con que son la mortificación de los mas prudentes, ni de apartarse de la inadvertida sencillez y descuido con que vuelven inútiles los esfuerzos y solicitud de los mas vigilantes.

der las delicadezas que otorga la razón de saberse más que otros; el tener la certeza de la existencia de una línea que nos hace diferentes de otros humanos y la cual permite comprender que estos últimos son poca cosa si se comparan con nosotros. No imaginaban el placer de ser el amo y no el subyugado; el civilizado y no el salvaje; el moderno y no el arcaico; el blanco y no el cobrizo o negro. La modernidad había llegado a la selva.

Fueron pocos los que llegaron a apreciar la diversidad y riqueza cultural en la región, sin tener que por ello poner a los indígenas en un marco evolucionista dentro del cual éstos representaban los más primitivos ejemplos. Posiblemente el más destacado entre los «observadores» de ésta y todas las épocas en la Amazonía lo fue el etnógrafo Alemán Theodor, Koch-Grünberg a quien la malaria aniquiló. Sus obras revelan un mundo fascinante, el cual apenas empezaba a ser explorado. Un mundo que difícilmente hubiera podido entender un europeo común de la época, o de cualquier época. Quizá por ello sus obras nunca fueron ampliamente divulgadas. Simplemente eran libros y artículos incomprensibles para la gran mayoría que, de otra parte, se encontraba satisfecha con su incuestionable superioridad[11]. Así, Europa con su característico desprecio por las formas culturales diferentes a las propias, abría una puerta a un mundo que desde entonces iría cobrando más y más relevancia en el contexto internacional. Un proceso lento de descubrimiento y valoración. Un proceso de invención.

Ciento noventa y cinco millones de pobres viven en la América Latina (Tudela 1993). Ellos presencian y participan en la deforestación del bosque, que según los cálculos de los especialistas llevará a la pérdida del 60% de todas las especies que habitan en el planeta durante el presente siglo[12]. No obstante, el valor del bosque y sus productos asciende a 9.000 dólares por hectárea, con un uso sostenible según lo afirman algunos expertos (Gentry 1993)[13]. Estas estadísticas y el contraste que dejan ver ponen de manifiesto la incapacidad que hemos desarrollado para abordar nuestros problemas sociales, al tiempo que revela la concepción predominante de

---

11 En años recientes se han traducido del alemán al español y al inglés un buen número de los textos de este etnógrafo y se han realizado reimpresiones de la obra original. Ver Koch-Grunberg 1994; 1995. Algunos textos aun deben ser traducidos y distribuidos entre los hablantes de castellano. Por ejemplo Koch-Grunberg 1906 The Die Makú. Antropos vol I: 877-906.

12 Ver ICIHAI 1986; Myers 1985; Pfaff 1999; Sioli 1987; Skole et al, 1994; Smith y Schultes 1990.

13 El problema del desarrollo y la sostenibilidad en la América Latina, evidentemente, involucra una reflexión sobre el modelo de desarrollo, que casi siempre es obviada por los gobiernos. Los mismos ponen en práctica políticas que sugieren que los recursos son ilimitados. Este es el caso del intencional aumento de la población para la apropiación del territorio nacional, que se practicara hasta hace unas décadas, que corría de mano con la preservación. Ver Mansilla 1993.

la economía como un proceso de crecimiento ilimitado, en el cual todo puede ser reducido a dólares o euros. Vivimos en un mundo basado en unas reglas que justifican la acumulación de las utilidades en manos de unos pocos que hacen caso omiso de sus responsabilidades ecológicas y sociales al nivel global[14]. Un mundo basado en la inmediatez que brota del cerebro del político moderno o pos-moderno, como se quiera llamar; un mundo que no conoce más futuro que el siguiente periodo presidencial.

Hemos visto a la Amazonía desde los satélites que giran en torno al planeta y no podemos dejar de sentir una gran vergüenza al pensar que muchos de los gobernantes de esta región del mundo hasta hace muy poco solamente se referían a ella como un gran espacio baldío. Un espacio sobre el cual debíamos extender la frontera agrícola. Por ello en unos pocos años y bajo el nombre del progreso construimos nuevas carreteras, nuevos pueblos, nuevas aldeas, nuevas historias que generan una inmensa desdicha y una miseria inconmensurable[15]. El bosque derribado da paso al infortunio de quienes tienen que iniciar nuevamente el proceso de tumba, mientras que a sus espaldas los especuladores cobran las ganancias, las familias de los miserables se agolpan en los pueblos recién fundados, en tanto que las comunidades indígenas son consumidas por las enfermedades. En fin, los contrastes en la Amazonía obligan al desarrollo de una visión crítica de la forma en la cual pensamos y actuamos hoy en día, al tiempo que sugiere la necesidad urgente de un cambio de mentalidad.

---

14 Las relaciones entre el mundo desarrollado y el mundo en vías de desarrollo en relación con la conservación de la Amazonía recientemente se plantea en términos de un pago por la conservación de los bosques que los países desarrollados hacen a sus contrapartes más pobres, para adquirir el derecho a contaminar la atmósfera aún más. Así se hace aún más fuerte la dependencia – dada la necesidad de consumir aún más productos producidos en el exterior, y se agudiza la pobreza y la desigualdad dada la incapacidad de los estados de los países pobres de distribuir el bienestar y generar empleo. Ver *The Economist*, July 24th – 30th 2004. pp 12.

15 Ver Cowell 1990 y Price 1989. Estos dos libros constituyen unos magníficos ejemplos del papel de las políticas nacionales y su articulación con las políticas internacionales que tienen unas cosecuencias devastadoras en la Amazonía tanto al nivel ecológico como social. Little 2001 ofrece una interesante historia de las transformaciones modernas en una región de la Amazonía. Ver también Little 1992 para una crítica a estos proyectos de desarrollo.

## LA PROPIA HISTORIA

> *Ahora nosotros tenemos que explicar todo para que no se pierda nuestra historia.* Gustavo Kabiyari, José Kabiyari y Benedicto Kabiyari 1989:33

Más allá de esta historia y de forma casi secreta corren otras historias que convergen y divergen. Estas, como la de los Upichía[16] hablan del rumbo que los dioses le dieron a la naturaleza al introducir a los humanos como principio organizador. Otras hablan de cómo la anaconda ancestral se desplazó originando la geografía y sus pobladores[17] o de cómo el árbol cósmico fue derribado por el soplador de la cerbatana dando origen a ríos inmensos como el río Caquetá y su cuenca[18]. Así se narra la creación de un espacio que sólo puede ser el resultado de las hazañas de semidioses, quienes esclavizados por pasiones y caprichos humanos transformaron la geografía y dieron origen a las relaciones sociales, creando el orden existente. El espacio surge como consecuencia del relato y este último es corroborado por las huellas que sobre el paisaje se encuentran. Esta es la historia. Por ello esta o aquella roca, las colinas que se ven más allá o las estrellas que brillan en el cielo pueden ser consideradas como claves que nos recuerdan sucesos mitológicos, fragmentos de una larga narración. Testigos mudos de la historia para quienes la desconocen. Pero esta historia no trata de una «fábula» estática y estéril, tampoco es un «divertimento» relatado durante las oscuras noches de tormenta en medio de la selva, se trata de una advertencia, una enseñanza que lleva a desarrollar un comportamiento acorde con un paisaje densamente poblado por fuerzas «extrañas».

Cerca de las cataratas y rápidos que se forman en los ríos y en los extraños cantos de las aves que habitan en la espesura del bosque, si se escucha con atención, es posible reconocer voces casi humanas que hablan del pasado, del presente y del futuro. Desde las profundas cavernas, de los curiosos remolinos que repentinamente aparecen y desaparecen aquí y allá en la oscura superficie del río, o de los bejucos que pacientemente han crecido desde la infinita altura de los árboles se mueven, casi imperceptiblemente, energías que pueden cambiar la historia de los

---

16 Estos relatos corresponden a la etnia Matapí, la cual se ubica en la región nororiental de la Amazonia colombiana. Ver Matapí y Matapí 1997.

17 Una síntensis del mito de la creación de los grupos Tukano se encuentra en Reichel-Dolmatoff 1978a. Ver también Reichel-Dolmatoff 1996; Hugh-Jones 1988; Chernela 1993. A pesar de ser este mito de la creación uno de los más difundidos y conocidos entre los antropólogos, también existen otros mitos de la creación en el Noroeste de la cuenca amazónica. Ver Descola 1996a; Van der Hammen 1992. Kabiyari et al, 1989:33.

18 Ver Van der Hammen 1992.

incautos. Fuerzas desconocidas e inimaginables para un occidental, que excepcionalmente fueron registradas por algunos etnógrafos de principios del siglo veinte.

> La cachoeira rugía y las olas se movían en constante vaivén por entre las rocas. Los ruidos semejaban voces de espíritus que narraban historias de épocas remotas, cuando los antepasados de los actuales pobladores grabaron en la dura piedra los dibujos que hoy resultan enigmáticos para sus sucesores. Koch-Grünberg 1995: 141.

Para aquellos que saben de la existencia de estas fuerzas resulta una necedad desconocerlas. Ignorar las voces y las señales; penetrar en el peligro con los ojos cerrados; caminar sobre el destino sin interrogarlo; caer al vacío. Sólo un zoquete puede portarse de esta manera.

Durante milenios esta historia ha sido compuesta y recompuesta al actuar el presente, el pasado y el futuro en un segundo que transforma, a partir del relato, el paisaje y su historia. Estas gentes no escriben sus historias en un papel, usan todo el bosque para ello. O al menos son capaces de leerla allí. Así, día a día nuevas relaciones se hacen claras en el estudio del mundo, nuevas advertencias se desarrollan, nuevas señales son percibidas e interpretadas y viejas historias son nuevamente contadas. De esta manera se reescribe continuamente la historia de los humanos. Este ejercicio, iniciado como una narración, conlleva el desarrollo de ciertas obligaciones y prácticas que permiten que las comunidades logren una continuidad; la misma garantiza la supervivencia del mundo. Simplemente se intenta perpetuar un movimiento que posibilita la continuación de la historia. Por ello, según sean las necesidades de las comunidades y el diagnóstico logrado sobre el estado del mundo será necesario cortar los flujos de energía en algunos sectores, incrementar la misma en otros, redireccionar las energías o simplemente dejarlas pasar[19]. ¿Cómo pueden los humanos lograr esto? La respuesta no es sencilla. En un mundo donde las conexiones entre las múltiples partes que lo componen son reveladas por asociaciones entre colores, formas, sonidos, aromas, «asuntos cotidianos» e historias que se han transmitido de generación en generación, resulta verdaderamente difícil determinar las acciones que se deben seguir para garantizar la existencia del mundo. La complejidad del sistema requiere de un estudio cons-

19 Este modelo en el cual la interpretación cosmológica de algunos grupos de la Amazonía es contrapuesta con un modelo ecológico fue formulada por Reichel-Dolmatoff, - 1977. Desde entonces ha sido desarrollada y complementada por otras investigaciones particularmente en la región del Vaupés. Ver Arhem 1976; 1996; 1998; Chernela 1982; 1994. Para muchos este modelo puede ser aplicado a la gran mayoría de sociedades pre-moderna, convirtiéndose el mismo en un esquema general el cual representaría variaciones locales.

tante e, indudablemente, representa una inmensa responsabilidad que recae sobre todos los miembros de la comunidad y a la cabeza de la cual se encuentra el chamán.

Una visión del mundo, como la anteriormente mencionada, implica un arduo trabajo. No sólo es necesario recopilar la información que permite interpretar el estado del mundo, sino que es necesario desarrollar acciones acordes con las cambiantes circunstancias. En esta labor todos los miembros de las comunidades participan de acuerdo con sus capacidades y siguiendo un conjunto de reglas de comportamiento. Las mismas pueden ser, y de hecho lo son, entendidas a partir de una analogía con el mundo social de los humanos[20]. Se podría decir que el principio organizador del universo es la visualización del mismo como un inmenso complejo de relaciones sociales y de parentesco entre los miembros de una misma comunidad –el cosmos– la cual se encuentra representada por diferentes especies las cuales tienen relaciones sociales. De esta manera el modelo de las relaciones sociales se hace extensivo a los diferentes niveles que conforman el universo, permitiendo que se realicen transacciones entre sus componentes. A través de estas dinámicas relaciones obtengo aquello que es necesario para sostenerme –objetos materiales y conocimientos. Allí me defino como ser humano. Por ejemplo, con mi entorno defino relaciones que se transforman continuamente –familia, amigos, conocidos, superiores, enemigos etc. A través de estas relaciones adquiero un compañero o compañera con la cual procreo, siempre atento a no infringir ciertas reglas como no casarme con un familiar cercano, por ejemplo. Allí aprendo que debo ser cuidadoso con mis parientes políticos y sanguíneos, evitando abusar de ellos para así contar con su apoyo en el momento que lo necesite. Debo comportarme generosamente para garantizar que en el futuro alguien, de manera recíproca, se comporte generosamente conmigo.

Este esquema se expandirá, de acuerdo con la dimensión del espacio ecológico-social que considere. Así todos los seres vivos habitan en mundos que socialmente son muy semejantes al nuestro, y nos ven a nosotros simplemente como otras criaturas con las cuales tienen relaciones de afinidad[21]. En realidad la individualidad de cada conjunto social y de cada especie hace de la misma un componente único y primordial en el sistema, por ello no existe un grupo predominante. Cada especie aporta al conjunto de balances y desequilibrios constantes, dando origen a

---

20 Esta visión ha sido explorada especialmente en relación con la cosmología de los Achuar. Ver Descola 1994a; 1996a; 1996b.

21 Ver la idea de animismo desarrollada por Descola (1994a; 1996b) como un opuesto al totemismo. Para una discusión y aplicación de estas categorías totemismo y animismo al caso Makuna ver Arhem 1996.

la historia. De forma análoga se comportan los cantos y bailes realizados por los diferentes grupos étnicos en una "fiesta" o baile indígena en la Amazonía de hoy. El mundo es construido, recreado si se quiere, a partir de "saberes" diferentes que son suplementarios. Predomina, de este modo, la idea de complementariedad, en la oposición. Esto es corroborado por las historias tradicionales. Por ejemplo, la agricultura para grupos como los Desana (Reichel-Dolmatoff 1968) y los Makuna (Cayón 2000) es el resultado de la interacción de miembros de diferentes comunidades-especies en un continuo en el cual las plantas cultivadas son parientes y resultado de estas interacciones míticas. Así se explica que algunas plantas cultivadas, como la yuca, sean «parientes» de las mujeres que se encargan de su manipulación. Las diversas variedades de ají pueden ser vistas como marcadores de familias enteras, que revelan a través de sus características importantes asociaciones con el mundo vegetal. Dada la existencia de este intricado sistema de parentesco se espera que la relación entre cazador y la presa, aunque se trata fundamentalmente de una relación basada en la depredación, pueda ser vista como una relación amorosa en la cual la presa se entrega al cazador para su beneficio y el de sus parientes (Reichel-Dolmatoff 1977b; 1997). Esta idea no es tan absurda para quienes hemos podido ver al cazador silbando en medio del bosque, imitando el llamado de un animal, esperando a que una bestia inmensa llegue hasta él para ser sacrificada. Cosa que para sorpresa de muchos ocurre. Es por ello que el cazador debe saber qué animales y en qué cantidades se pueden cazar, así evitará infligir daños en el balance que debe existir entre las especies o comunidades que habitan el cosmos. Por ello es necesario el desarrollo de procedimientos que garantizan que el espíritu de estos animales sea nuevamente encarnado, evitando que los mismos desaparezcan[22], al tiempo que se elude la venganza que las «víctimas» y la que sus parientes pudieran tomar por las muertes ocasionadas, trayendo enfermedades y desdichas a los humanos[23]. De este modo se crea una visión del mundo y de los humanos que resulta ser desconcertante para los occidentales. Por ejemplo los Uanano del Vaupés ven a la naturaleza como una serie de hermanos que pueden ser generosos como los humanos cuando son tratados adecuadamente, pero vengativos e inmisericordes cuando son maltratados (Chernela 1982). Así surge una red inmensa de relaciones que soporta el universo, un mundo donde aquello que los occidentales llaman ecología y economía se funde en un esquema social. En este contexto la idea de la domina-

22 Esta idea se encuentra difundida en un buen número de grupos nativos a lo largo del planeta. Estas incluyen desde grupos como los Nimac en el Canadá ver Martin 1978; 1992. Para el caso Makuna ver por ejemplo Arhem 1996

23 La idea de la venganza de los animales es un importante factor en la interpretación conservacionista que occidente hace de estas sociedades. La misma ha sido nombrada por un buen número de antropólogos. Ver Pineda 1993 y Reichel 1989.

ción absoluta de la naturaleza, que fuera incuestionable por tanto tiempo en el pensamiento occidental, resulta ser imposible y abominable[24].

A pesar de que todo el mundo tiene algunos conocimientos sobre los comportamientos que debe seguir y sus razones de ser, las acciones especiales y la planeación a largo plazo de las mismas le corresponde al especialista: el chamán. El chamán puede ser considerado como el embajador de los humanos ante el universo; un diplomático cuyo oficio es defender y salvaguardar los intereses, representados como «energías», de los humanos por conservar su posición en un mundo poblado por otras entidades, cercanas y distantes, amistosas y hostiles. Estas, así como los humanos, luchan en pro de su permanencia en esta intrincada red de constantes equilibrios y desequilibrios que fluye y debe ser mantenida a toda costa, sin olvidar que se trata de un todo cuyas partes son interdependientes. Al chamán le es revelada la estructura de este universo en diferentes formas. Su capacidad de transportarse a otras «dimensiones» le ha permitido adquirir los conocimientos necesarios para reconocer, por ejemplo, el enjambre de relaciones sociales al estudiar la estructura de un cristal de cuarzo (Reichel-Dolmatoff 1979). El puede entender cómo la disposición interior y la forma externa de una vivienda reproduce el cosmos (Correa 1990; 1996; Hugh-Jones 1995). O cómo el tejido de los canastos empleados para la preparación del casabe, se asemeja al plato budare y son iguales a nuestro universo al posibilitar el paso de energías de un nivel del cosmos a otro. Los chamanes entienden el idioma de las analogías que oponen y asemejan los objetos revelando sus posiciones y disposiciones en el complicado tejido que es el cosmos. Son, para decirlo de alguna manera, equilibristas, prestidigitadores, ilusionistas, delegados de los humanos que se desplazan entre múltiples dimensiones para realizar su tarea: mantener nuestro mundo.

Es por todo ello que el chamán es la persona que realmente busca y posee el conocimiento necesario sobre el estado del mundo, y por tanto quien será consultado cuando se hagan evidentes importantes oscilaciones en las energías. Por ejemplo, cuando la comunidad se agita por la aparición de una enfermedad en uno o varios de sus miembros el chamán acude rápidamente para entender las causas de la misma e intentar reestablecer el equilibrio. El estudio de uno o varios casos particulares será empleado por nuestro embajador para diagnosticar el estado del mundo e iniciar las negociaciones –rituales– necesarios. Así, a través del enfermo, el chamán ve una totalidad que va más allá de la salud de quien

24 Un contraste interesante entre esta visión y la visión occidental se puede encontrar al leer Bowler 1992.

padece el mal[25]. El enfermo, eventualmente, puede morir a pesar de que el equilibrio necesario ya fuera recuperado. O tal vez, por eso mismo fue restablecido el balance. De una u otra forma el éxito del chamán se cimienta más en la preservación a largo plazo del universo, a pesar de ello su prestigio se nutre de eventuales «pequeñas» victorias que demuestran lo profundos que son sus conocimientos. En algunas ocasiones el chamán tendrá que tomar medidas extraordinarias obligando a la comunidad a actuar para salvaguardar sus intereses. Por ejemplo los Kofán cuentan cómo una inmensa campana, colocada en el pueblo de Campana, con sus vibraciones y sonido alcanzaba todo su territorio tradicional. Junto con la resonancia se expandieron las enfermedades del blanco. El sarampión casi acaba con esta etnia, éste solamente se detuvo cuando un chamán descubrió que la causa de la enfermedad era la campana. Después de una ardua lucha la comunidad logró que la campana fuera sepultada (Aristizábal 1993).

Dado que las especies en la Amazonía son vistas como entes sociales, el espacio geográfico es un espacio ocupado y definido por relaciones sociales. Esto significa que el mismo tiene poseedores –dueños– y por ello no es posible desplazarse por él libremente o transformarlo sin autorización de quienes lo poseen[26]. Por ello la visita a algunos sectores de la selva o del río pueden crear problemas. En medio del bosque es posible encontrar pequeños claros donde la robusta vegetación es reemplazada por pequeños arbustos. Para los Yucuna del río Miritíi-Paraná este es un patio de Gurupira, un sitio frecuentado por una de las más poderosas criaturas que viven en las selvas. Un ser cubierto de pelo, de un color claro, cuyos pies se dirigen hacia atrás. Otras actividades, como la excavación de profundos agujeros, pueden ayudar a que de allí emerjan energías inesperadas al crear puentes entre diferentes dimensiones. Los salados, donde eventualmente se caza, son considerados por algunos grupos del bajo Caquetá como los sitios donde se ubican las casas comunales de los animales[27]. En fin se trata de un mundo que requiere de conocimientos especiales para evitar los peligros[28].

---

25 Un ejemplo de esta concepción se encuentra en la etnia Ufaina. La enfermedad es vista por ellos como consecuencia de un desequilibrio en el cual una entidad absorbe más energía de la que le corresponde, obligando a los «seres» de otros nivel del cosmos a enviar enfermedades para recuperarla. Ver Von Hildebrand 1983.

26 Ver sobre la socialización de la naturaleza Descola 1996b;1994b; Viveiros de Castro 1998.

27 La mejor etnografía recientemente realizada en la Amazonía Colombiana y que da la mejor información para los grupos que habitan en el bajo Caquetá es *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana,* escrita por María Clara Van der Hammen, (1992) y publicada por TropenBos, Colombia.

28 Esta concepción del mundo ha sido comparada con aquella que caracteriza a los occidentales, para entender no solo la primera sino aclarar puntos sobre nuestra propia visión del mundo. En este sentido son importantes de trabajos de Arhem 1998; 1996; 1990; Descola 1996b; Viveiros de Castro 1998.

En estas comunidades evidentemente la historia no es pasiva, ésta forma una parte fundamental del presente al actuar sobre el mismo. Del relato y sus consecuencias surge la organización del cosmos. Así emerge un mundo extremadamente complejo que se basa en el conocimiento de la totalidad, a la cual, a través de un sin número de rituales, se le confiere una dirección para permitirle que siga produciendo la historia. Esta historia, obviamente, es una historia ajena a occidente. No se trata de un relato que se mueve en un tiempo sencillo, lineal y organizado a partir de un presente firme y claro: el aquí y ahora. Es una historia de todos los tiempos, que en muchas ocasiones va y viene, cambia de dirección y está pasando en el aquí y ahora que son parte del pasado, como lo revelan múltiples señales que se pueden leer continuamente en el entorno. Por ejemplo los Guajá, un grupo de cazadores y recolectores del Brasil, conciben la historia como una realidad alterna, una dimensión temporal, espacial y espiritual que se desarrolla en el cielo – iwa – en la cual todo aquello que se puede identificar como Guajá coexiste de una manera diferente. Este iwa es una dimensión sagrada del presente y el lugar de residencia de las divinidades y los ancestros, el espacio en el cual la historia misma tiene su esencia (Cormier 2003a). En breve, se trata de historias casi incompresibles desde las dimensiones del elemental mundo donde nos vemos forzados a habitar los occidentales. Un mundo que por su complejidad sólo mereció el calificativo de incomprensible patraña, enredada superstición. Algunos antropólogos, como Claude Lévi-Strauss, vieron en esta forma de ver el mundo una metodología completamente diferente de percibir la realidad. Se trata de… "una manera de pensar que implica que si no se es capaz de entender el todo, no se puede explicar nada" (Lévi-Strauss 1978:17).

No se escuchan con claridad las voces de quienes viven en este mundo social basado en un esquema de parentesco cósmico; los siglos de "civilización" hace que sus voces se confundan con el incesante sonido de la selva, silenciándolos. Desde la distancia sólo escuchamos la traducción que hacen algunos antropólogos de estos mundos. Una búsqueda desesperada del sentido de algo que por definición no puede tener sentido en nuestra realidad. Afortunadamente y a pesar de todo muchas de estas historias son nuevamente relatadas, han regresado cruzando el tiempo, trasformándose, para transformar el presente[29].

29 Evidente la búsqueda por parte de las comunidades de su pasado y su reconstrucción tiene un importante impacto en el significado mismo de la historia y del uso que de ella se hace en el presente. Ver para algunos ejemplos del caso colombiano en Gnecco 1999a y 1999b.

## UNA HISTORIA RECIENTE, PARA UN MUNDO ANTIGUO

> *Se recogían los mitos para rescatar la identidad indígena y para valorarlos como formas de literatura oral y de expresiones históricas.* Pineda 2003:469.

Hacia finales del siglo XX era evidente la existencia de un bosque diferente; un bosque necesitado de una nueva historia. Una historia que debía ser construida bajo la lógica occidental, permitiendo dar cuenta de los diferentes componentes que a lo largo del tiempo creaban esta amalgama que parecía encontrase por doquier. Era necesario explicar el presente y la transición al mismo, mientras se dejaba escuchar los ecos de un pasado más remoto. Aparentemente, los antropólogos habían idealizado el mundo de los nativos, privándolo en sus reconstrucciones del contacto con las agresivas sociedades occidentales que minuto a minuto habían transformado este universo durante los últimos quinientos años. Los procesos involucrados en el cambio, el paso de la historia, sugerían un mundo múltiple en el cual era imposible ignorar a occidente[30]. Era evidente que las trayectorias de culturas disímiles se habían cruzado en medio del bosque en el pasado. Unos y otros, habían sido transformados. Las epidemias, los trabajos forzados, las hambrunas y la confrontación de diferentes formas de ver el mundo transfiguraron el espacio, creando una nueva historia. Los grupos que habitaban tradicionalmente en los bosques se vieron obligados a reestructurar sus sociedades recomponiéndolas, como se dijo anteriormente. Así surgieron nuevos mitos que daban cuenta de una historia antigua y reciente[31]. Los campesinos, desplazados de otras regiones, quienes habían buscado refugio en las selvas, permitieron que extrañas creencias, de poderes sobrenaturales, penetraran su mundo. Así los recién llegados reconocieron los dones y las maldiciones que eran portados por animales que nunca hubieran podido imaginar en sus tierras ancestrales[32]. Algunos de los nombres tradicionales de las comunidades indígenas se transformaron, en tanto que otros fueron creados, acorde con las historias que ahora debían representar.

Los antropólogos, ante tal disyuntiva, se vieron forzados a crear o reconocer, si se quiere, una diferencia más entre los habitantes de los bosques y los occidentales; así surgió la idea de las sociedades frías y las calientes. En las primeras el tiempo se

---

30 Esta crítica a la forma en la cual la antropología se ha aproximado a la historia de las sociedades llamadas tradicionales ha sido formulada explícitamente por Cabrera. Ver Cabrera 2002.

31 Un interesante análisis de la forma como estos mitos se ajustan a las nuevas circunstancias para dar cuenta de cosas y situaciones relativamente recientes se encuentra en Gow 2001.

32 Un caso muy interesante es la adopción del delfin y sus "poderes" en las sociedades campesinas. Ver por ejemplo Cravalho 1999.

detendría, para remitir la historia a un pasado atemporal: el pasado mítico. En las segundas la ilación de los sucesos llevaría al futuro. Empleando estas categorías era posible entender a partir de nuevas interpretaciones el sentido de las historias que los mitos narraban y que eran compartidas por los occidentales, dado que en muchas de ellas los mismos habían sido los actores. Teníamos una historia en común, que debía ser comprendida, a pesar de que las categorías que empleábamos nos separaban. De este modo era posible que convergiera el pasado de unos y otros.

Las informaciones que harían coherente esta nueva realidad se escondían bajo los relatos que habían pasado de boca en boca, o se encontraban registradas en los documentos que durante tanto tiempo habían producido los misioneros y los empleados oficiales que hasta estos remotos lugares habían llegado. Así se identifican historias que corren paralelas, con múltiples narradores, las cuales son reinterpretadas para construir la coherencia requerida por el relato histórico occidental. A través de estas historias fueron conocidas las proezas guerreras de grupos que no hacía mucho tiempo habían sido poderosos y que hoy sólo eran recordados por unos cuantos de sus descendientes. Grupos como los Carijona volvieron a ser mencionados, sus guerras y su historia reciente, una historia que podían entender los occidentales, fue parcialmente reconstruida[33]. Se recordaron sus conocimientos, aunque los mismos se hubieran perdido. Fue posible recuperar su apariencia, enfatizando aquellas cosas que los hacían únicos y que tan sólo ayer era parte del "recuerdo" etnográfico. Las especulaciones sobre su origen en esta oportunidad no fue tratado únicamente como un origen mítico ubicado en un tiempo distante; los estudios lingüísticos, la toponimia y la mitología sugerían posibles áreas en las cuales podía ubicarse su territorio ancestral[34]. Del mismo modo fue posible "imaginar" hacia qué lugar se habían desplazado grupos enteros, cuyos rastros se transformaron en sombras en el bosque, como ocurriera con los Andaki. Así los mapas sobre los cuales los nombres tribales se distribuían tenían una historia muy dinámica. Si bien ésta no era muy antigua, era una historia fácil de entender para los habitantes de la nueva Amazonía. No obstante, esta nueva versión de la historia contrasta profundamente con la historia que le sirve de trasfondo, pues a diferencia de aquella, sólo puede abarcar un espacio minúsculo en el tiempo. Sus actores recién se han encontrado, parecería una historia larga por las profundas huellas que ha deja-

33 Ver para el caso de la historia de los Carijona, Franco 2002. Este texto "recupera" una historia perdida, haciéndola coherente para el lector.

34 Un caso reciente de este procedimiento se encuentra en el intento realizado por Mahecha et al, 2000 para ubicar el sitio de origen de los grupos nómades, asegurando que los grupos Makú fueron los primeros habitantes de la zona central del noroeste amazónico. Ver también Cabrera 2002, 48-50.

do, pero tan solo ahora se ha iniciado. Una historia que pueden leer los antropólogos, como literatura oral e identidad.

## UNA HISTORIA ANTIGUA, DEL PRESENTE

> *...no existe un solo vestigio de este esplendor aborigen al este de los Andes, ni una sola prueba de que los primeros habitantes del gran río fueran más sabios que sus descendientes*. Orton 1875:463-465.

Las historias que los primeros arqueólogos construyeron de la Amazonía crecieron a la sombra de una visión de los primitivos que fueran descritos por los etnógrafos. De esta forma el presente traspasaba el pasado y contribuía a darle forma; una forma que reflejaba otros tiempos, aquellos del etnógrafo. Así, muy rápidamente, se aceptaron premisas, basadas en las observaciones que de los nativos se hubieran hecho en los últimos siglos, para junto con los escasos datos ecológicos, alcanzar la coherencia deseada en las explicaciones[35]. Nació, de este modo, un pasado sin nombres, casi sin humanos, en el cual sus habitantes vagaban de un lugar a otro en las selvas, condenados a una existencia precaria. A su paso dejaban fragmentos cerámicos y restos de artefactos líticos que hablaban de las dificultades que habían tenido que encarar en este mundo tropical.

La visualización del pasado, basado éste en el estudio de estos materiales y en las preconcepciones adoptadas, creaba una profunda contradicción con sus fuentes de inspiración etnográficas. En efecto, los arqueólogos eran capaces de ver un mundo abierto, en el cual la carencia de grandes barreras topográficas estimulaba un continuo intercambio y posibilitaban el desplazamiento ininterrumpido de los grupos. El valor de este espacio en la explicación podía ser tan destacado, que él mismo era una de las razones por las cuales allí no habían surgido sociedades estatales[36]. En este constante ir y venir de los grupos eran invariables las técnicas de subsistencia agrícola –la tala y la quema, el barbecho, la chagra y las elementales herramientas que eran empleadas en ellas– en tanto se registraban los progresivos cambios estilísticos en los materiales cerámicos. En teoría, éstos reflejaban el

---

35 Un caso interesante entre los estudios etnográficos y el uso de sus resultados para confirmar apreciaciones arqueológicas se encuentra los trabajos desarrollados por Betty Meggers. Esta autora realizó trabajo etnográfico, para demostrar cómo las variables ambientales determinaban la adaptación a las selvas tropicales e implicaban un "pérdida" cultural. En sus estudios asume, de forma más o menos constante, la identidad entre las tecnologías agrícolas de los grupos etnográficos de hoy y quienes habitaron en el pasado en la Amazonía. Ver Meggers 1954; 1957; 1960 y 1971.

36 Ver Carneiro 1970a; 2003.

cambio cultural; para algunos éste se podía reducir a la pérdida progresiva de la complejidad social, baja demográfica y descentralización (Meggers 1954; 1957; 1960). Muchos arqueólogos, adicionalmente, habían mutilado el pasado al suprimir, basados en una lógica impecable, la existencia de las más antiguas adaptaciones, como lo podían ser los cazadores y recolectores tempranos (ver Lathrap 1968). Así se comprimía una buena parte de la historia amazónica y se posibilitaba centrar los estudios en aquellas sociedades que preferían describir los etnógrafos. Estos últimos, por su parte, al describir a los indígenas construían un mundo cerrado. Un mundo básicamente puro, en sus aspectos indígenas, que desconocía, o al menos le costaba trabajo reconocer el contacto con las sociedades occidentales (Nugent 1982). Un pequeño mundo estático, que pareciera que había surgido de la nada y el cual con nada se relacionaba; a no ser por los mitos, que resultaban ser narraciones casi incompresibles que desvelaban a los antropólogos que buscan en ellos las estructuras del pensamiento humano. La vida de estos nativos transcurría en espacios auto contenidos –la maloka, la chagra, el bosque cercano– y en un territorio a todas luces limitado. Después de todo el etnógrafo sólo era capaz de vivir en una comunidad sujeta a un espacio específico, mientras resaltaba aquello que justificaba su existencia: el estudio de lo exótico. Así el mundo amazónico sincrónico del etnógrafo y la visión diacrónica del arqueólogo sólo concurrían en la pobreza material del mundo que representaban en el entonces y el ahora. El encuentro en la selva entre los enfoques de estas dos clases de antropólogos crea polémicas multiplicando las construcciones del pasado[37].

Sólo recientemente algunos arqueólogos se han preguntado sobre el sentido de la historia de quienes habitan aquellos lugares en los cuales la misma ocurrió. Así surge una nueva visión del pasado, centrado en la interpretación local. Para arqueólogos como Flórez …

> La historia es un escenario en el cual se negocia la hegemonía política y la heterogeneidad cultural (que no se expresa, únicamente, a través de minorías étnicas). Esta negociación se lleva a cabo cotidianamente entre las historias orales locales, los mitos, las referencias familiares y la "modernización histórica" de buena fe que trata de uniformarlas a través de la educación". Flórez 2003:86.

Así se desplaza la discusión de la historia hacia el sentido que ésta pudo tener y tiene para quienes participan de ella. Se hace evidente una nueva dimensión para el relato. Un relato producto del reconocimiento de la diversidad que puede existir

37 Un discusión más detallada sobre las relaciones entre etnografía y arqueología se encuentra en "La construcción del pasado Amazónico: etnografía y arqueología", Mora, Santiago en prensa.

después de la "unificación", en muchos casos en diferente grado, que produce la expansión de occidente. Las voces que portan los relatos locales se oponen y alternan con aquellas que han sido "inventadas" por los estados nacionales, en manos de antropólogos y arqueólogos, por la ciencia, por el capitalismo. Se espera, que en el futuro, otras visiones emerjan como alternativas innovadoras a un sórdido presente unificado[38]. Una revolución del espacio, que es la historia que han construido y construyen los humanos.

Todas las historias que convergen en la selva amazónica, permite que el paisaje sea definido por múltiples narraciones del pasado, el presente y el futuro; visiones de mundos colindantes y opuestos que son soportados por un mismo territorio. ¿Dónde se articulan estas historias de mundos diferentes? ¿Es posible escuchar y comprender estos universos? ¿Dónde empieza la historia? ¿Quién debe narrarla? Responder a estas preguntas de una manera adecuada es imposible. Es imposible, dada la multiplicidad de los relatos; imposible dada la multiplicidad del auditorio. Debemos admitir, como lo hiciera ya hace algún tiempo algunos antropólogos, ante la imposibilidad de recuperar las inmediateces del trabajo de campo, que al realizar un reinspección del mismo, escuchamos sólo unas voces, mientras ignoramos otras (Geertz 1988). Aún más difícil sería el hablar por otros.

Como antropólogos, es decir como occidentales, sólo nos es dado el presentar el punto de vista de occidente y, ocasionalmente, una traducción de esos otros mundos que estudiamos. Pierre Clastres ha dicho:

> Las cosas son lo que son, el lenguaje de la ciencia (el cual no ha sido cuestionado aquí de ninguna manera) parece permanecer, posiblemente por cosas del destino, como un discurso sobre los salvajes y no de los salvajes. No podemos conquistar la libertad, más fácilmente que ellos, para ser el uno y el otro al mismo tiempo, sin perder todo de una vez y estar en ninguna parte. Así cada uno niega las artimañas del saber, el cual esta volviéndose absoluto, aboliéndose a sí mismo en silencio. (1994:36).

De una u otra forma, el pasado, cualquiera que este sea, sólo puede conducirnos hacia el sitio en el cual se origina: el presente. No importa que el relato sea contado por el chamán, el misionero, el antropólogo, el geógrafo, el politólogo o el arqueólogo, el mismo concluirá en el aquí y el ahora. En su recorrido recurrirá a la artificio de hacernos pensar que la historia, como suceso, constituye un continuo

38 En este sentido son especialmente importantes los escritos de Gnecco en Colombia. Ver Gnecco 1999a; 1999b; 2003.

que explica el por qué alguien escribe esto y por que, posiblemente, alguien lo lea. Esta justificación nos permite elucubrar sobre el tiempo y nos hace olvidar, por un momento, que son más frecuentes las discontinuidades en la historia. Esta continuidad que nos deja existir, tampoco existe en los documentos que examinamos, ni en los libros que leemos, ni en las entrevistas que realizamos y mucho menos en los sitios arqueológicos que estudiamos. Es una discontinuidad construida por las fuentes, los narradores y los sucesos; interrupciones que deben ser abolidas por la necesidad de un aquí y ahora. Debemos recordar y olvidar las historias que no pueden terminar de ser narradas, para contar nuestra "historia". Aquí me ocuparé de cómo esta historia ha sido construida por antropólogos y arqueólogos, quines no siempre han estado de acuerdo. Intentaré explorar los por qués y los cómos de sus explicaciones y sugeriré algunas rutas que considero importantes.

Así que el presente texto habla sobre la naturaleza y los humanos, partes fundamentales de una misma narración. Es una historia como las que los occidentales son capaces de construir y en la cual se ha querido presentar a los humanos como el principio organizador que crea la geografía sobre la cual se narran sus memorias y futuro. Una historia que bien pudo basarse en las pasiones que los semidioses y las gentes corrientes sintieron al crear el mundo y darle el rumbo que actualmente tiene.

# 2
# CAZADORES Y RECOLECTORES: ¿PRIMEROS HABITANTES DEL BOSQUE?

> *Generación de gitanos, o rama de ellos, que entregados a una vida vagabunda, todo lugar fijo, aunque lleno de las mayores conveniencias, les parece cárcel intolerable, y remo de galera insufrible.* Joseph Gumilla 1955:170.

A mediados de la década de los ochenta del siglo pasado, un grupo de indígenas emergió del interior de la selva para acercarse, pacíficamente, a un pequeño poblado en la frontera de la colonización de la Amazonía colombiana. Llegaron hablando un idioma que nadie antes había escuchado en el lugar; su apariencia resultaba extremadamente rara para quienes habitaban en el poblado. Tenían un corte de pelo bastante particular, que hacía que la existencia del cabello fuera apenas perceptible. Sus caras se encontraban decoradas con pintura roja, con la cual habían trazado líneas paralelas verticales y horizontales que en ocasiones eran cortadas por trazos oblicuos. Su vestimenta era casi inexistente y la totalidad de sus pertenencias, que no eran muchas, se encontraban empacadas en canastos que cargaban consigo continuamente. Durante horas colonos e indígenas se examinaron con sorpresa: cada uno representaba para el otro aspectos de un mundo desconocido e insospechado hasta entonces.

Los habitantes de los poblados ubicados en la "punta" de la colonización en el pasado habían tenido contacto con indígenas. Con ellos intercambiaron productos y en ocasiones habían convivido en los mismos asentamientos. Una larga historia de contactos y confrontaciones los unía y separaba. Pero estos indígenas eran, sin lugar a dudas, diferentes. Resultaba evidente que habían tenido un menor contacto con la sociedad colombiana. Por ello revivían la idea, que durante años había pasado de boca en boca, sobre la existencia de grupos aun no contactados que habitaban en medio del bosque. Así se recordaba al legendario grupo de los Carballo:

indígenas "bravos" que habían hecho una breve aparición, por la época en la cual un boxeador de ese nombre triunfaba en los cuadriláteros[1].

Los recién salidos del bosque, que descubrían a la sociedad colombiana, sólo dejarían de ser extraños cuando tomaran un nombre y tuvieran una historia coherente ante nuestros ojos. Por ello afanosamente se buscaron sus antecedentes. Afortunadamente alguien encontró las claves que permitieron trazar una brevísima historia y darles un nombre; así el mismo resultara ajeno para quienes lo llevarían[2]. Los Nukak habían estado en contacto con grupos religiosos que se habían aproximado a ellos para rescatar sus almas; inclusive algunos misioneros hablaban su idioma. Ahora, ante las dificultades que afrontaban al percibir que una sociedad extraña se internaba en su territorio, transformándolo profundamente, y viéndose disminuidos habían decidido emprender un épico viaje en busca de otros grupos emparentados. Para ello habían recurrido al estudio de la tradición oral. A través de ella habían logrado determinar la ruta que debían seguir, de este modo se internaron en otro mundo.

En gran medida lo que hacía de estos indígenas algo extraordinariamente diferente a todo cuanto habían visto los colonos era su forma de vida. Se trataba de grupos cuya economía se basaba en la caza y la recolección de productos del bosque. Es decir, no derivaban de la agricultura la base de su sustento, simplemente, según las circunstancias explotaban los recursos que la naturaleza les proveía. Su tecnología, aunque apropiada para la vida errante en los bosques, resultaba extremadamente curiosa e ineficaz para quienes suponían que la mejor alternativa de subsistencia era la agricultura o la ganadería. Algunas flechas fabricadas en madera, una cerbatana, algunos canastos, no podían compararse con un buen azadón, una fina pala o un reluciente machete con mango de plástico anaranjado. Hoy en día cientos de nuevas herramientas, que revelan la existencia de un complejo mundo técnico siguen siendo desarrolladas por quienes no deben desplazarse por sabanas, bosques y estepas para garantizar, a través del aprovechamiento de los recursos cíclicos, su supervivencia social e individual. Estas herramientas y su eficiencia para realizar determinados trabajos les garantiza a sus portadores un aire de superioridad que les permite considerar a los cazadores recolectores contemporáneos como primitivos.

---

1 Para una mayor información sobre este encuentro ver Reina 1988; 1990; 1992; Ardila y Politis 1992; Caycedo 1993; Wirpsa y Mondragón 1988.

2 El nombre de Makú durante un largo tiempo fue empleado para referirse a los grupos nómades de la Amazonía – Ver Koch-Grünberg 1995 -. En la actualidad se identifican en la amazonía colombiana cuatro grupos diferentes que en el pasado habían sido llamados Makú. Estos son los Nukak, Juhup, Hupdu y Kakua. Ver Cabrera 1999; Cabrera et al, 1999.

En términos generales la economía dentro de la cual los Nukak han organizado su sistema de vida es, básicamente, la forma de apropiación de los recursos que la humanidad había disfrutado por más tiempo. En efecto, durante la mayor parte de nuestra existencia, como especie, los humanos hemos derivado nuestro sustento de la caza y la recolección. Sin embargo, el desarrollo de la agricultura con el tiempo generó una superabundancia de productos que nos llevó a olvidar nuestro pasado cazador y recolector, creando una nueva imagen de nosotros mismos. Sobre esta falta de memoria y el desconocimiento de otras entidades sociales se basó la superioridad de los europeos durante los años de la conquista y la colonia. El mundo de estos europeos era un mundo inmutable en el cual los recién "descubiertos" solo podían ser o bien seres degenerados o no humanos. Paradójicamente la mitología de los Nukak sí recuerda cómo ellos de forma natural aparecieron, en un tiempo no muy preciso, al emerger de un agujero en la tierra transportando las plantas cultivadas (Cabrera et al, 1999; Politis 1996b).

Pero si los Nukak tienen en común con nuestros antepasados un sistema económico, entonces, ellos podrían ilustrar hipotéticamente, las formas en las cuales fue por primera vez utilizado el bosque amazónico por los humanos. Así podríamos remontarnos a través del tiempo y echar, aunque fuera rápidamente, una mirada al pasado. ¿Qué tan lejos podríamos llegar? Esta idea y la pregunta asociada pueden ser válidas, aunque resultan terriblemente engañosas[3]. Por un lado el sistema económico característico de la sociedad Nukak se basa en un profundo conocimiento de la naturaleza, la cual ha sido transformada por la historia humana, así como por procesos naturales a los cuales continuamente se han tenido que adaptar para garantizar su supervivencia. En consecuencia su existencia en el presente garantiza que es muy poco lo que en ellos existe de "primigenio"; igualmente absurdo sería afirmar que el espacio en el cual viven es un espacio "intocado". En realidad, la ocupación de los bosques por miles de años ha hecho que estos espacios sean muy diferentes a aquellos bosques prístinos a los cuales llegaron los primeros humanos. De otra parte los Nukak, así como otros grupos de cazadores y recolectores que

3 Un ejemplo de que tan engañosa puede ser esta pregunta se encuentra en la visualización de la economía de los cazadores y recolectores «antiguos» y sus contrapartes modernas. Algunos investigadores han intentado evaluar la posibilidad de la ocupación temprana de la selva húmeda tropical empleando para ello datos provenientes del registro etnográfico, particularmente de los grupos Nukak. De esta forma pretenden demostrar que, contrario a la sugerencia realizada por algunos etnógrafos, es posible subsistir - con una dieta adecuada en estas regiones sin contar con un intercambio de productos con grupos de agricultores. Sin embargo en sus intentos por explicar este segmento de la historia desconocen la historia del bosque y por tanto no evalúan el impacto que una ocupación prolongada del mismo debió tener. Simplemente no es equiparable el bosque de hoy con el bosque de hace 10.000 años y en consecuencia la adaptación tampoco lo puede ser. Ver Mora 2003.

habitan en la actualidad en la tierras bajas orientales de Sudamérica como los Bororo, Aché, Sirionó y Yupuí, son el resultado de la historia que precedió el contacto con los europeos y hoy son parte de la historias nacionales sudamericanas. En unos pocos años las sociedades occidentales han ejercido una profunda influencia en la organización de estos cazadores y recolectores de forma directa e indirecta[4]. En consecuencia sus sistemas de vida actuales sólo pueden ser entendidos como el resultado de esta historia en la cual se han transformado el paisaje social y político profundamente. Estos nómadas de las selvas que son considerados por algunos como primigenios fueron capturados y vendidos como esclavos al menos durante los últimos 200 años, para no hablar de diferentes campañas tendientes a exterminarlos. Los Nukak son, en fin de cuentas, herederos de una historia tan larga y compleja como la nuestra. Simplemente la misma parece breve, porque no es la nuestra. En cierta medida los conocimientos antropológicos y arqueológicos de los cazadores y recolectores amazónicos han girado en torno a los aspectos antes mencionados. En oportunidades el omitir o enfatizar uno de ellos ha contribuido a la creación de modelos que explican y conectan el pasado y el presente en las selvas. Así, en el encuentro casual realizado en el presente, surge el pasado remoto.

## La construcción de un modelo económico pretérito

A pesar de que tenemos historias comparables en el tiempo existe una gran diferencia entre los Nukak y nosotros. Esta diferencia radica en que podemos reconocer importantes divergencias respecto a la forma en la cual subsisten y se organizan. Por ello, aunque no son más primitivos –si es que se pueden llamar de esa manera–, lo que sepamos de ellos nos permitirá "imaginar" algunas formas de organización diferentes, las cuales debemos contrastar con los datos obtenidos del estudio de las sociedades humanas del pasado. Así creamos analogías que nos ayudan a interpretar el pasado. Los Nukak y otros grupos semejantes son, por decirlo de alguna manera, una fuente de inspiración para nuestra imaginación que trabaja conectando a través de analogías las evidencias arqueológicas con los mundos vividos e imaginados por los arqueólogos. Por ello, con el estudio de sociedades como la Nukak esperamos poder inferir, en líneas generales, algunos procesos, que aún tienen evidentes diferencias con aquellos que se dieron en el pasado, nos permiten

4 Un ejemplo reciente del impacto que las sociedades nacionales ejercen en los grupos etnicos de la amazonía se encuentra en Cabrera et al, 1999. En este caso se trata de grupos nomadas en un intenso proceso de transformación. La intensidad del contacto ocasiona importantes alteraciones en terminos de la estructura demográfica de los grupos y afecta la reproducción social y biológica de los mismos. Ver también Franky et al, 1995.

"ver" y explicar hipotéticamente el comportamiento de algunos aspectos del pasado. Después de todo los seres humanos tenemos la tendencia a "conocer" creando puentes entre aquello que nos resulta conocido y aquello que es totalmente desconocido. Sin embargo, estas "conexiones" se pueden realizar de múltiples maneras.

A partir de la década de los setenta, antropólogos y arqueólogos, han creado diferentes modelos que permiten visualizar esta historia. Los mismos se basan en estudios ecológicos a partir de los cuales se destacan tres aspectos que permiten realizar una primera caracterización comparativa, entre los grupos humanos que como los Nukak viven "viajando" por el bosque y aquellos nómadas que viven fuera de las regiones tropicales. Estos puntos se pueden simplificar de la siguiente manera. El grado de dependencia de los grupos en la caza y la pesca se acrecienta a medida que aumenta la latitud. Es decir aquellos grupos de cazadores y recolectores que habitan en las zonas tropicales mostrarán una tendencia a depender más de las plantas que de las presas de caza (Binford 2001). Esto también parece ser cierto cuando las condiciones climáticas se tornan más frías. Los habitantes de los bosques tropicales se desplazarán con una mayor frecuencia que aquellos que viven en zonas más frías, dada la distribución de los recursos (Binford 1990; 2001; Kelly 1983; 1995). En aquellos lugares ubicados en las zonas más calidas del planeta es razonable esperar una tecnología menos compleja, en términos del tiempo invertido en la elaboración de las herramientas, y menos especializada que en aquellos lugares ubicados más al norte o al sur (Kuhn y Stiner 2001; Oswalt 1976; Torrence 1983; Bousman 1993), esto es consecuencia, en parte, de la alta frecuencia en los desplazamientos de quienes habitan en el trópico (Kuhn 1994). Allí, en el trópico, es mejor tener un buen martillo que se pueda usar para romper, macerar, clavar o transformar diferentes objetos evitando los límites funcionales de una herramienta especializada[5]. Por tanto debemos esperar que el registro arqueológico revele instrumentos no especializados, que deben ser interpretados a la luz de las reconstrucciones ambientales de los yacimientos particulares. Un aparente problema de este tipo de instrumentos es que al ser de amplio espectro suelen ser reemplazados fácilmente y por lo tanto sus usuarios son menos cuidadosos con ellos.

Si bien estas ideas nos permiten imaginar un poco a los habitantes de los bosques tropicales, aún no responden a las preguntas ¿desde cuando los primeros grupos de humanos se establecieron en la selva amazónica? y ¿cómo subsistían?

---

5 Los expertos denominan este tipo de estrategia como *sistema de retorno inmmediato* (ver Woodburn 1980) e instrumentos "ocasionales" (ver Binford 1973). La idea general es que los instrumentos son producidos en el momento que son requeridos y después de terminada la actividad son, muchos de ellos, desechados.

Estas preguntas, sin lugar a dudas, son difíciles de responder. Recientemente los especialistas han evaluado diferentes conjuntos de datos, que sugieren que nuestras apreciaciones iniciales y sus derivaciones lógicas podían estar equivocadas. Esto es particularmente cierto en relación con la época en la cual fue poblada por primera vez Sudamérica y la forma en la cual estos primeros habitantes se adaptaron. Las excavaciones de Monte Verde (Dillehay 1997; Fiedel 2000), así como los hallazgos realizados en otras regiones sudamericanas[6] parecen indicar que los humanos habían llegado a esta región con anterioridad a lo pensado. Estos problemas cronológicos cuestionan las relaciones culturales de los más antiguos habitantes de Sudamérica y sus contrapartes norteamericanas. Los viejos modelos basados en una gradual transformación iniciada a partir de los productores de los artefactos conocidos como Clovis, ya no es aceptada universalmente (Adovasio 1997; Ardila et al, 1989; Dillehay 1999; 2000; Dillehay y Rossen 2002; Dillehay et al, 1992; Meltzer y Dillehay 1999; Meltzer 1997). Evidentemente el debate sobre la antigüedad del poblamiento de Sudamérica crea problemas para explicar la ocupación temprana de la Amazonía (Cavelier et al, 1995; Gnecco et al, 1997; Kipnis 1998; Mora 2003); tenemos inmensos vacíos e incertidumbres en torno a la profundidad temporal de estas ocupaciones. Sabemos que estos humanos, en algún momento, llegaron a estas selvas llevando consigo una tecnología que rápidamente se transformó, de acuerdo a las condiciones y requerimientos locales. A pesar de ello no son claras las estrategias de subsistencia que emplearon estos primeros habitantes y la clase de economía que tenían.

Es por todo ello que resulta particularmente interesante el estudio del tipo de adaptación que emplearon estos primeros habitantes del bosque para sobrevivir y transformar este espacio en su hogar. Estas explicaciones se han inspirado, en su mayoría, en los datos etnográficos. Así este tema y su soporte etnográfico, en tiempos recientes, parece ocupar más la mente de los investigadores que las cuestiones meramente cronológicas.

## LOS MODELOS ECOLÓGICOS - ETNOGRÁFICOS

¿Quienes fueron y como vivieron los primeros habitantes de la Amazonía? A primera vista, lo más lógico sería suponer que se trató de cazadores recolectores, quienes al internarse en el bosque encontraron un filón inagotable de proteína ani-

6 Un ejemplo de las discusiones planteadas por estos nuevos datos y sus interpretaciones se encuentra en Greenberg et al, 1986 y Gruhn et al, 1987.

mal. Venados, osos, dantas, micos, armadillos, cocodrilos e iguanas serían solamente unos pocos de los exquisitos platos que contemplaría el menú, para no hablar de las aves, los peces y las tortugas. Difícilmente alguien con un poco de racionalidad o de apetito puede resistir esta oferta. ¿Por qué no hacer de este bosque su hogar?

Lamentablemente la cuestión no es tan sencilla. En años recientes el estudio de las sociedades de cazadores y recolectores que habitan en las selvas tropicales indicaron un hecho que parecía ser contundente: ninguna sociedad de cazadores recolectores que en la actualidad se encuentran en el planeta, basan su sustento de forma exclusiva en los recursos del bosque. Todas ellas, de una u otra forma, dependen de los vecinos que practican algún tipo de agricultura. De forma particular este fenómeno se encontraba ilustrado por las comunidades de Negritos de las islas Filipinas (Bailey et al, 1989; Bailey y Headland 1991; Headland y Bailey 1991; Headland y Reid 1989) y por los testimonios de viajeros y antropólogos que encontraron en su camino por Sudamérica estas sociedades (p.e., Jackson1983; Koch-Grünberg 1995; Milton1984; Morey 1975; Silverwood-Cope 1972; Wallace 1969). Es urgente una explicación para este hecho.

Algunos antropólogos vieron en estas relaciones entre los nómadas de las selvas y los agricultores una dependencia, que fue explicada en la necesidad de los primeros por adquirir los nutritivos alimentos producidos por los segundos. En apariencia, la selva húmeda tropical, sin la práctica de la agricultura, sólo puede proporcionarles una fracción de la dieta que requieren los humanos para sobrevivir. Además los productos, en especial aquellos derivados de la caza, no eran tan fácilmente accesibles como se pensara, dificultándose que se transformaran en parte del suculento menú (p.e., Headland 1987; Headland y Bailey 1991; Sponsel 1989). De este modo, y a pesar de la diversidad y riqueza que era reconocida en este mundo, la misma no estaba al alcance de los humanos o era insuficiente.

La búsqueda de un modelo alterno, para explicar las adaptaciones más antiguas, llevó a algunos antropólogos y arqueólogos a postular la existencia de recursos "clave" y econichos cruciales. De esta forma sería posible explicar el tipo de adaptación desarrollada por estos primeros humanos, al tiempo que se delimitarían las áreas en las cuales se encontrarían los vestigios dejados por éstos.

## LOS MOLUSCOS Y LA HISTORIA ANTIGUA

Algunos Antropólogos sugirieron que la única forma para que se diera inicio al poblamiento de la Amazonía, era a través del manejo de los ecosistemas fluviales y

lacustres. En ellos se encontrarían moluscos que servirían como recurso estratégico para la ocupación inicial del territorio amazónico (p.e., Myers 1988). Estas adaptaciones basadas en la explotación de especies acuáticas tienen una considerable antigüedad en otras regiones; en áreas como la costa peruana datan de finales del Pleistoceno y sugieren sistemas adaptativos con una considerable estabilidad (Sandweiss et al, 1998) y resiliencia (Keefer et al, 1998). Un recurso como los moluscos, fácilmente accesible, evitaría que las dificultades impuestas por "la dura vida en la selva" la hiciera poco deseable. Un modelo semejante, al menos en lo relativo a la importancia de los moluscos en la dieta, había sido propuesto para explicar el origen de la vida sedentaria en la parte norte se Sudamérica (ver Langebaek 1996; Reichel-Dolmatoff 1965; 1978b; 1986). En apariencia los moluscos habían contribuido a la estabilidad que requerían ciertas organizaciones sociales para producir una cultura material más compleja, al tiempo que entraban por la vía que conducía a la vida campesina. ¿Por qué no aceptar estas ideas?

No son abundantes los recuentos de este tipo de adaptación; sin embargo uno se destaca. Durante la exploración de la Florida, en el siglo XVI, una tormenta hundió una flotilla española. Algunos de los náufragos lograron salvar la vida, nadando hacia la costa. Allí fueron capturados y esclavizados por los nativos. Los captores practicaban, como forma de vida, un nomadismo que en ciertas épocas los llevaba a reocupar asentamientos en los cuales se habían formado inmensos depósitos de conchas. Las mismas eran las sobras y las evidencias de antiguos y presentes banquetes. El relato que hiciera Núñez Cabeza de Vaca (1984) sobre estas comunidades es conmovedor y rico en detalles etnográficos. El mismo permite imaginar toda una colectividad viviendo de este recurso, al menos por unos meses al año. Es por ello que resulta fácil para algunos especialistas de la Amazonía, suponer que algunos expertos en la recolección de este preciado recurso se introdujeron en la región amazónica detectando los parches ecológicos en los cuales se producían para proceder a explotarlos.

A pesar de lo anterior, la hipótesis de los consumidores de moluscos no cuenta con muchos adeptos. Los datos arqueológicos que la sustentan son extremadamente pobres. Los yacimientos arqueológicos que pudieran vincularse a los más antiguos ocupantes de la Amazonía, hasta el momento detectados, no contienen ni parecen estar próximos a zonas que en algún momento de la historia fueran ricas en moluscos. Esto, por supuesto, no quiere decir que no existieran en el pasado grupos humanos que emplearan este recurso. Solamente significa que la evidencia disponible no permite aceptar que los moluscos jugaron un papel preponderante en la dieta de los primeros habitantes de la Amazonía, y por tanto los mismos no pudieron ser el recurso crítico que permitió la ocupación inicial de la región. Igual-

mente surgen preguntas sobre la abundancia y acceso a otros recursos, que debieron complementar, y eventualmente sustituir durante los meses de escasez a los moluscos. En realidad un recurso único, que se encuentra sometido a una fluctuación estacional, no puede ser la base para explicar un sistema de colonización amplio. Los procesos mediante los cuales las comunidades humanas se adaptan a regiones nuevas tienden a basarse en un amplio rango de opciones, a pesar de que en algunas de ellas se de una especialización temporal en la explotación de un recurso único. En breve, no existe un modelo teórico capaz de explicar cómo estos grupos se sostuvieron a lo largo del año y cómo se diversificaron económica y culturalmente, en tanto se extendían en la región que comprende la Amazonía. Tampoco existen datos que lo soporten.

Es necesario recordar, además, una llamada de atención que han realizado algunos arqueólogos en relación con el uso de la analogía etnográfica para entender los patrones de utilización de territorios que previamente no habían sido explotados por los humanos. En ellos, la falta de conocimientos ecológicos de los recién llegados y las distancias entre grupos, supuestamente pequeños, generará un tipo de comportamiento diferente de aquel observado en el registro etnográfico (ver también Kelly 1995; Meltzer 1998). Dice Meltzer:

> …vemos cómo el registro etnográfico de los cazadores-recolectores no produce una analogía especialmente útil para el caso de la colonización de continentes inhabitados. Virtualmente todos los cazadores-recolectores conocidos tienen *vecinos*. Vecinos que no solamente son una fuente apropiada de parejas, sino que son una ventajosa fuente de información sobre el paisaje y sus recursos. (2002:35).

Por tanto, para el caso de estos primeros pobladores los datos etnográficos deben ser manejados con extremo cuidado. Las analogías basadas en el registro etnográfico del uso de recursos ribereños o de lagunas, debió basarse en el pasado en ciclos ecológicos diferentes a los observables en el presente. Ciclos a los cuales se adaptaron los habitantes una vez fueron capaces de descifrarlos.

## LOS PRIMEROS AGRICULTORES Y SUS DESCENDIENTES

Otros investigadores han ido un poco más allá. Suponen que las deficiencias en la alimentación llevaría a que la ocupación permanente y extendida de las tierras bajas tropicales boscosas fuera posible únicamente después de haberse desarrollado la agricultura. En consecuencia al hablar de los primeros ocupantes de la Amazonía estaríamos hablando de un hecho relativamente reciente en la historia

de Sudamérica[7]. Es por ello que resulta forzosa la evaluación de los cazadores y recolectores como representantes de un modelo "antiguo" de adaptación. Evaluación que por lo demás se encontraba en curso desde mediados del siglo pasado. En palabras de Lévi-Strauss:

> Los antropólogos en Sudamérica y en otras partes han estado discutiendo acuciosamente la pregunta de si estas tribus sudamericanas –nómadas cuyo sustento se basa principalmente en la caza y la recolección con muy poca agricultura o ninguna, con alguna cerámica o carente de la misma, y en algunos casos con unas viviendas que no son otras que rudimentarios refugios– deben ser considerados como verdaderos primitivos que han preservado su excepcionalmente bajo nivel cultural a lo largo de los tiempos, o si no poseían anteriormente un tipo de organización social y material más elevada y han regresado a un pseudo-arcaísmo bajo unas circunstancias desfavorables. (1967:48).

Una de las razones para la preservación de esta idea del antiguo cazador y recolector es que la misma contribuye a preservar la imagen, idealizada, del hombre primitivo. Imagen que tiene que ver mucho con el modelo del cazador europeo. Un hombre corpulento que se especializó en la caza de grandes presas, como los mastodontes; bestias inmensas, inimaginables en un ámbito de la selva tropical. Así se perpetúa uno de los mitos más apreciados por algunos especialistas y no especialistas en la prehistoria, quienes ven en el cazador cubierto de pieles y armado con una lanza en la cual se ha encajado una punta tallada en piedra una imagen aceptable para nuestros antepasados. Imagen opuesta al escuálido y barrigón hombrecillo de tez oscura que corre semidesnudo con algunos palos en sus manos por la espesura del bosque. El segundo, sin ninguna duda, representa un personaje que parece más fantástico y mucho menos atractivo para encarnar el valiente colonizador de un mundo intocado. En parte por esto resultó ser una alternativa aceptable el suponer que los grupos de cazadores y recolectores habrían surgido tardíamente, y porque no, como una transformación de grupos que previamente habían sido agricultores. El presente y nuestra idealización del pasado, sin duda, jugaban un importante papel en nuestra reconstrucción de la historia antigua.

La imagen de los primeros colonos, como agricultores, adicionalmente, se encontraba reforzada por algunos datos históricos. De este modo cobraba una increíble fuerza al ser parte de una realidad observable. En efecto, los datos históricos

---

7 Estas ideas se encuentran soportadas por los planteamientos realizados por los etnógrafos ( ver Bailey y Headland 1991; Bailey et al, 1989; Headland 1987; Headland y Bailey 1991; Sponsel 1989), así como por algunos arqueólogos (ver Lathrap 1968).

demostraban cómo muchos grupos de agricultores se habían transformado en cazadores y recolectores. A partir del siglo XVII contamos con registros para los Llanos Orientales colombianos en los cuales comunidades de agricultores –por ejemplo Saliva y Achagua– se incorporan a la vida nómada como consecuencia de las presiones ejercidas sobre ellas por misioneros, esclavistas y colonos (Gumilla 1955; Morey y Morey 1973; Rivero 1956). Para algunos, en general, los patrones de residencia, el tipo de descendencia, la demografía y la organización espacial de los actuales cazadores y recolectores sudamericanos, demostraba su alto grado de descomposición, dejando poco de primigenios en los mismos (Martin 1969).

El aceptar esta posición resuelve otros problemas que encontraran los etnógrafos. Por ejemplo los Yupuí, un grupo aborigen de la Amazonía boliviana, tiene en su vocabulario palabras para designar las plantas cultivadas, a pesar de ello no cuentan con la tecnología necesaria para producir fuego y se ven forzados a llevar una vida errante en el bosque del cual extraen los productos que les son necesarios (Stearman 1989; 1990)[8]. Si existieron estos procesos que transformaron a los agricultores en cazadores y recolectores una buena memoria mitológica permitiría explicar que estas palabras, pertenecientes a un mundo ajeno, aun existan. Los Nukak, a pesar de basar su economía en la caza y la recolección, desde sus orígenes tenían conocimiento de la agricultura, como lo atestiguan sus historias tradicionales (Cabrera et al, 1999; Mahecha et al, 2000). Algunos autores consideran que estos procesos se pueden hacer extensivos a los pobladores amazónicos de la antigüedad[9].

Una explicación sencilla, ilustrada con procesos históricos, que da respuesta a un buen número de nuestras preguntas no puede ser mala. Sin lugar a dudas es una respuesta elegante ¿por que no aceptarla? Hacia la segunda mitad del siglo pasado estas ideas fueron aceptadas. Una consecuencia lógica de las mismas es que le restaron importancia al estudio de los cazadores y recolectores y contribuyeron enormemente a que antropólogos y arqueólogos centraran sus energías en el estudio de la ecología de la producción agrícola en las tierras bajas. Así se esperaba dar cuenta de la historia, en términos de las estrategias adaptativas, de las comunidades campesinas de las cuales se habían derivado los nómadas selváticos. Un problema evidente en esta aproximación es que reducía los estudios a la simple producción, como parte fundamental de la adaptación, restándole importancia al

8 Además de los reportes de Stearman (1989; 1990) una situación semejante fue reportada por Holmberg (1969). En realidad son muchísimos los casos en los cuales los etnógrafos han echado mano de esta idea del agricultor deculturado para explicar la situación de los nómadas de las selvas.

9 Ver Lathrap 1968.

consumo y a la distribución dentro de los contextos sociales específicos de estas sociedades. En breve, los cazadores y recolectores, un subproducto de la lucha por el control de las márgenes de los ríos de aguas blancas, donde los mejores suelos de la región amazónica se encontraban, carecían de interés para los investigadores.

En otras regiones de selva tropical, como en las Filipinas, el desarrollo de sociedades agrícolas con cierto grado de complejidad se explicó como parte de un proceso de complementariedad en el cual los cazadores y recolectores surtían a las sociedades agrarias de recursos exóticos indispensables como marcadores de estatus, en tanto que estos últimos "alimentaban" a los paupérrimos nómadas (Junker 1996). En este esquema los cazadores y recolectores seguían siendo importantes, así lo fueran tan sólo como partes complementarias y subordinadas de un sistema más amplio. En la Amazonía, por el contrario, los cazadores y recolectores fueron considerados como superfluos; allí quedaba por demostrar la existencia de las sociedades complejas, para después entrar a examinar el papel de las relaciones de los nómadas con ellas. Resultaba verdaderamente difícil explicar el tipo de bienes que podrían aportaban al sistema. Esto en parte porque la etnografía realizada en la región no había enfatizado los objetos suntuarios; sólo unos pocos etnógrafos de la segunda mitad del siglo pasado mencionaron el valor simbólico de las cosas intercambiadas, sin incluir por ellos a los nómadas[10]. Inclusive la situación de la Amazonía contrastaba con aquella que revelaban los datos etnohistóricos de la cuenca del Orinoco, donde llegó a existir una unidad de cambio –la quiripa– que garantizaba transacciones entre comunidades de diferentes culturas y sistemas adaptativos[11]. En realidad, los antropólogos que trabajaban en las comunidades amazónicas las veían como sistemas igualitarios, cerrados, atemporales; ¿qué sentido tenia estudiar allí los marcadores de prestigio?

Obviamente esta visión que negaba la existencia de los antiguos cazadores y recolectores amazónicos, en tanto privilegiaba la idea de la deculturación, encontraba un buen soporte en la falta de evidencias arqueológicas que demostraran lo contrario. Así se reducía las dimensiones temporales del pasado amazónico. Hoy, unas pocas, aunque sólidas evidencias arqueológicas contradicen esta posición (Cavelier et al, 1995; Mora 2003).

---

10 Ver por ejemplo a Hugh-Jones 1988a y Reichel-Dolmatoff 1968.

11 Ver Gasson 2000; Heinen y García-Castro 2000; Langebaek 1995a;1987; Morey 1975; Redmond y Spencer 1994; Spencer 1998.

## EL PASADO EN EL ESPEJO DEL PRESENTE

Las sociedades de cazadores y recolectores que en la actualidad ocupan las selvas tropicales sudamericanas se encuentran en áreas dentro de las cuales se dan importantes enclaves de agricultores y ganaderos. Estos últimos tienden a expandirse, incorporando nuevas tierras al sector productivo de sus países. Estos territorios, en su mayoría, hasta hace muy poco eran considerados como marginales por occidente. La inexistencia de vías de comunicación y su gran distancia de los centros más poblados, así como la falta de técnicas adecuadas para su uso, impedía su incorporación a la producción nacional. Sin embargo, hoy los colonos armados con nuevas herramientas e impulsados por las presiones sociales, económicas y políticas surgidas en los territorios más densamente poblados, ejercen una importante presión sobre la tierra que no hace mucho ocupaban los cazadores recolectores. Es por ello que todos los grupos que habitan en la región se encuentran conscientes de la necesidad de «negociar», o al menos interactuar con sus vecinos. Ni siquiera los Nukak, ejemplo de dignos cazadores y recolectores, desconocen la agricultura, el trabajo asalariado, la propiedad de la tierra o el conflicto que existe sobre la misma. Esta proximidad entre unos y otros, evidentemente, resulta en contactos y por ende en el intercambio de los bienes y los conocimientos que cada conjunto posee. Al tiempo que se generan un buen número de conflictos por el control de estos territorios, los cuales han concluido en verdaderas masacres. Hoy en día este es un tema de investigación antropológica; los investigadores ven las márgenes de las sociedades estatales como fuerzas que contribuyen a desmembrar y a recomponer nuevas entidades en una región que algunos han llamado la "zona tribal" (Ferguson y Whitehead 2001). En la base de estos problemas subyacen diferentes concepciones del paisaje y de su uso[12].

Esta situación en la actualidad tiene características únicas, sin embargo es un proceso que se ha repetido a lo largo de la historia de la Amazonía en múltiples oportunidades, variando de acuerdo con los lugares y las épocas. Sus resultados son numerosos. Algunos grupos de cazadores y recolectores han sido y son vilipendiados, temidos, o "admirados" por los agricultores, sean estos indígenas o colonos. Durante el siglo XVII y XVIII la "natural" tendencia al hurto y a la estafa que se reconocía en el carácter de los nómadas hacía que los mismos fueran indeseables para la realización de transacciones comerciales. Algunos les temían por sus conocimientos mágicos, que los hacían peligrosos. Después de todo, son dueños de poderes desconocidos. Otros los admiraban ya que poseían un sofisticado conoci-

12 Un buen estudio de caso de las relaciones entre grupos indígenas - cazadores y recolectores - y colonos se encuentra en Gómez 1991b. Ver también Gómez 1988.

miento del bosque y sus secretos. Esto les permitía la obtención de recursos exóticos, algunos de los cuales eran empleados en tratamientos curativos y chamánicos. Pero estos nómadas no sólo aportaban objetos en sus intercambios, proveían a los grupos sedentarios de informaciones vitales sobre la actualidad regional. Los chismes, los cuentos y las noticias de eventos ocurridos en otras partes son, en muchas ocasiones, tan valiosos o más valiosos que los objetos. Así que los nómadas eran, en el pasado, un importante nodo en la red de informaciones que vinculaba diferentes culturas y economías. Estas cambiantes y nada fáciles relaciones están indicadas por los relatos de los misioneros del siglo XVII; exploradores, antropólogos y periodistas en las cuencas del Amazonas y el Orinoco las han confirmado[13]. Obviamente esto no fue lo que vieron los viajeros a quienes impresionó más las apariencias de estos vagabundos… "Los pocos hombres que he visto de esa nación eran unos miserables ejemplares de la humanidad" (Spruce 1908:344)[14].

Estas complejas relaciones hacen que si bien los límites sociales entre estas dos categorías parecen ser claros en un momento específico, sugieren que a lo largo de los tiempos las mismas variaron profundamente. Los relatos a nuestra disposición, los trabajos etnohistóricos y las investigaciones antropológicas señalan cómo en muchas oportunidades miembros de una categoría pasaron a pertenecer a la otra, de acuerdo al tipo de interacciones y el contexto histórico de las mismas[15]. Así los nómadas se transformaron en agricultores sedentarios y los agricultores en nómades que aprovechaban aquello que el paisaje-historia les brindaba. Esto, por supuesto, no quiere decir que la vida del agricultor, desde el punto de vista del cazador y recolector sea lo más deseable; aceptar esto equivaldría a asumir que los cazadores y recolectores están dispuestos y hasta cierto punto ansiosos por ser "asimilados". Tampoco implica que el agricultor esté dispuesto, fácilmente, a abandonarlo "todo" y dedicarse a una vida errante. Los humanos, en general, preferimos no "brincar" entre diferentes mundos y si lo hacemos es, casi, a la fuerza. Después de todo, estos modos de vida soportan, de muchas maneras, nuestra identidad. No es posible que nos diluyamos al perder lo que nos hace ser lo que somos. Es por ello que muchas sociedades nómadas han desarrollado diferentes estrategias para mantener su identidad a pesar de sostener estrechas relaciones con los agricultores y los ganaderos. Por ejemplo, los nómadas Rauté de Nepal, han desarrollado un sistema de intercambio asimétrico, a pesar de que sus valores culturales

13 Ver Cabrera 2002; Cabrera et al, 1999; Gómez 1988; 1991; Gumilla 1955 (1791); Mercado 1966; Morey 1979; Morey y Morey 1973; Rivero 1956 (1733).

14 Ver, también, sobre la subordinación de los nómadas a los grupos de agricultores amazónicos Mahecha et al, 2000.

15 Gumilla 1955; Morey 1975; Morey y Morey 1973; Morey 1979; Rivero 1956.

enfatizan la igualdad, que les permite mantener su independencia de los agricultores y ganaderos hindúes (Fortier 2001). Por todo ello resulta razonable suponer que el presente etnográfico de grupos como los Yupí de Bolivia es el resultado de esta historia en la cual en múltiples oportunidades sociedades de agricultores y de cazadores recolectores fluyeron de un tipo de economía a la otra, o mantuvieron estrechos contactos transformándose pero sin abandonar su modo de vida. Así lo hicieron los Baníwa de Tunuhy, quienes en un pasado no muy lejano eran nómadas y hacia principios del siglo pasado eran agricultores que hablaban una lengua Arawak (Koch-Grünberg 1995:80. Tomo 1). O posiblemente sus interacciones fueron tan cercanas que los conocimientos de un grupo pasaron a otro, preservando la identidad étnica pero no el sistema económico que caracteriza el tipo. Koch-Grünberg describe de la siguiente manera las interacciones entre algunos Makú y sus amos Tukáno.

> Los tukáno de la Cachoeria Pary eran señores muy cómodos y, como afirmaba Schmidt con maldad, no conocían casi el camino a sus sembrados; tenían esclavos makú que les hacían todo el trabajo. El jefe era iara (ama) de tres makú, que habitaban con sus mujeres e hijos en chozas miserables selva adentro, no muy lejos del poblado. Casi todos los días llegaban a la maloka y traían pescados, presas de caza y frutas silvestres para el amo, dispuestos a efectuar cualquier trabajo doméstico que se les exigiera. Los tukáno los trataban de buena manera, como si fueran animales domésticos. Inclusive toleraron que estuvieran presentes en las varias fiestas de kaschirí que se celebraron durante nuestra estadía. Cuando no estaban preparando coca, se sentaban en un rincón oscuro de la casa y recibían regularmente un calabazo con kaschirí y de vez en cuando un cigarro. (1995:276 Tomo 1).

Sin importar el tipo de relación –admiración, odio, temor– parece existir un flujo de «bienes», conocimientos y gentes entre grupos sociales caracterizados por economías diferentes. ¿Durante cuanto tiempo ha existido esta fluidez entre estas sociedades? y ¿cómo la misma transformó a los participantes? Algunos datos arqueológicos sugieren que plantas cultivadas, tales como el maíz, que podrían indicar la existencia de grupos practicando «seriamente» la agricultura fueron introducidas en esta región por lo menos hace 3000 años, desde entonces ¿cuántas veces y en qué lugares se encontraron estas sociedades, que hoy caracterizamos por tener diferentes economías, e interactuaron? Si bien establecer los límites entre los miembros de grupos étnicos con economías diversas es "fácil" para quienes viven en las comunidades amazónicas de hoy, hacer lo mismo, a lo largo del tiempo, basados en la definición de sistemas adaptativos, resulta muy complicado.

En años recientes las ideas, que durante tanto tiempo fueran poco controvertidas sobre las relaciones entre los nómadas y los agricultores, han regresado a las

discusiones académicas. Nuevas preguntas intentan evaluar los datos que deben soportar los modelos que aceptamos. Se trata de un procedimiento lógico que cuestiona la veracidad de nuestras afirmaciones y por tanto la forma en la cual vemos el pasado a través del presente. El problema para muchos se encuentra en la relación que existe entre el presente, es decir el registro que tenemos de las comunidades vivas de cazadores y recolectores en las selvas tropicales, aquellas que vivieron hace tan sólo unos cientos de años y la forma como vemos a aquellas que vivieron allí hace miles de años. Al aceptar que el presente es básicamente semejante al pasado suprimimos la posibilidad de la existencia de una historia verdaderamente antigua en las selvas tropicales o al menos una historia pre-agrícola. Al no tener que investigar el pasado remoto, dado que aceptamos la premisa que supone en gran medida la identidad entre presente y pasado –en este caso particular la dependencia del intercambio de productos agrícolas–, no tenemos que buscar datos y evaluarlos, puesto que la lógica dicta que no existen. Así podemos afirmar y sostener una posición basada en una premisa, sin contar con ninguna garantía sobre su conexión con la realidad, puesto que no es necesario probarla empíricamente. Este vacío en la argumentación ha sido presentado de forma coloquial en una entrevista a uno de los más importantes arqueólogos del siglo XX: Lewis Binford. Binford explica el problema más o menos en las siguientes palabras: «Es necesario asumir lo que se desea investigar para así poder interpretar el registro etnográfico de una manera histórica. ... lo que los arqueólogos estaban haciendo era usando los métodos de los etnógrafos para hacer inferencias históricas" (Sabloff 1998:5).

Realmente la historia de las selvas, al construirla como un modelo basado exclusivamente en el calco del dato etnográfico, se simplifica y se reduce a su mínima expresión. A pesar de ello la misma no es tan corta ni tan simple, como nos han hecho creer. Es peligroso aceptar que el presente es una explicación adecuada para el pasado remoto. Eso es, verdaderamente, perder el tiempo.

De otra parte, algunos casos empíricos, al igual que ciertos argumentos, discuten, hoy, la aceptación de esta idea de la dependencia de los cazadores recolectores de los agricultores. Datos etnográficos recolectados en Nueva Guinea sugieren que allí existen casos en los cuales grupos que basan su economía en la caza y la recolección son completamente independientes de los agricultores. Aparentemente estos habitantes de los bosques no realizan ningún tipo de intercambio de productos que tiendan a fortalecer las deficiencias ocasionadas en su dieta como consecuencia de la ocupación del bosque húmedo tropical (Dwyer y Minnegal 1991). En Malasia un caso arqueológico aporta evidencias que también contradicen la suposición de la ocupación de bosque por parte de cazadores y recolectores dependientes del abastecimiento de productos agrícolas. En los yacimientos hasta

ahora estudiados no ha sido posible recuperar la menor evidencia de productos agrícolas[16]. En el Congo, también, existen evidencias de la ocupación de la selva tropical con anterioridad al desarrollo de la agricultura (Mercader 2003; Mercader et al, 2000; Mercader et al, 2001). Un caso semejante es el registrado en el sitio de Peña Roja, en la Amazonía colombiana (Cavelier et al, 1995; Gnecco y Mora 1997; Mora 2003; Mora et al, 2003; Urrego et al, 1995). Pero Peña Roja, no es el único sitio arqueológico en la Amazonía que revela la existencia de cazadores y recolectores tempranos. En Brasil en la región de Santarem –Monte Alegre fue ubicado un abrigo rocoso– Pedra Pintada –en el cual fueron recuperados algunos artefactos líticos, restos de nueces– *Bertholletia excelsa*–, y palmas –*Attalea* spp y *Astrocaryum* spp, así como una importante muestra de fauna que incluye peces, tortugas, sapos, culebras y mamíferos entre los cuales hay algunos roedores. Las fechas obtenidas sugieren que la ocupación inicial del lugar se remonta al menos 10.000 años, es decir a una época en la cual la agricultura no era una práctica común en las Américas, hasta donde sabemos hoy en día (Roosevelt 1998; Roosevelt et al, 1996).

Si bien han surgido objeciones desde el campo de la antropología y la arqueología a la imagen que podemos tener sobre los primeros ocupantes de las selvas tropicales, los ecólogos no han estado ajenos al tema. Para ellos la supuesta miseria que los cazadores y recolectores tendrían que afrontar en sitios como la Amazonía carece de sentido y son el resultado de un desconocimiento de la infinidad de recursos disponibles para las poblaciones humanas. Evidentemente la selva tropical es un ecosistema altamente productivo, dentro del cual se puede tener un acceso fácil a los recursos, siempre y cuando la tecnología y los conocimientos sobre el medio sean apropiados (Colinvaux y Bush 1991). Los cálculos realizados sobre la densidad de población que los bosques tropicales pueden mantener, supliendo a las mismas de una cantidad adecuada de calorías, parecen confirmar que las calorías no son un impedimento para la ocupación de este ecosistema (Piperno y Pearsall 1998). En parte las críticas de los ecólogos a la supuesta imposibilidad para las ocupaciones tempranas de cazadores y recolectores se basa en la poca consideración que se le ha dado a recursos que ellos ven como críticos (Gragson 1992). Este es el caso de la pesca, la cual pudo tener una gran importancia, pero resulta difícil de evaluar desde una perspectiva arqueológica. En efecto problemas relativos a la conservación de los restos de peces en los contextos arqueológicos hace que las

16 Esta afirmación fue realizada en la introducción del volumen de *Human Ecology* que fuera dedicado a evaluar la hipótesis de los cazadores y recolectores independientes de la agricultura que habitaban y habitaban en el bosque tropical lluvioso. En esta oportunidad los defensores de la idea de la dependencia afirmaban que existía, probablemente, una excepción a la regla por ellos propuesta. Sin embargo desde entonces se han sumado algunas excepciones más. Ver Bailey y Headland 1991.

muestras sean, prácticamente, inexistentes. Igual pudo ocurrir con una gran parte de los instrumentos empleados, suponiendo que los mismos fueron fabricados con maderas, las cuales son un recurso abundante en la región, pero de difícil conservación en el registro arqueológico. En resumidas cuentas no tenemos ninguna evidencia, aparte de algunos casos en el registro etnográfico, que indique que esta dependencia se dio en el pasado remoto. La única prueba con la que contamos para aceptar la dependencia de los cazadores y recolectores de los agricultores es nuestra lógica. Esta, al parecer no garantiza nada, ya que se apoya en la historia reciente que es proyectada al pasado.

Más allá de la Amazonía, el resolver el problema de los primeros habitantes de las selvas asumiendo que para ello fue necesario contar con la agricultura crea más problemas de los que resuelve. Estos son los momentos en los cuales nuestro elegante modelo explicativo se transforma en un impedimento conceptual para explicar la realidad. Efectivamente la información paleoecológica disponible sugiere que la región del Darien - Chocó se encontraba cubierta por una densa selva tropical por lo menos desde la época en la cual se dio la primera colonización de Sudamérica (Behling et al, 1998; Gentry 1982; Prance 1978;1982). ¿Cómo explicar que estos primeros habitantes –supuestamente cazadores y recolectores– lograran cruzar una región que no les proporcionaba la alimentación que necesitaban? Aceptar la incapacidad de los antiguos cazadores y recolectores para colonizar las selvas tropicales equivale a negar la colonización de Sudamérica con anterioridad al desarrollo de la agricultura o suponer que la misma se realizó navegando la costa. Lamentablemente no existe ninguna evidencia que pruebe esta navegación; en tanto que las pruebas sobre la adaptación de los cazadores y recolectores al bosque tropical se multiplican (Gnecco y Mora 1997) y se hace evidente una mayor flexibilidad en la adaptación de estos primeros grupos humanos (ver por ejemplo Ranere y Cooke 1991; 2003).

En breve, el estudio de los modernos cazadores recolectores no pueden validar o invalidar la idea de la dependencia de los cazadores y recolectores tempranos de los agricultores, puesto que las condiciones en las que viven y el espacio geográfico que ocupan, a pesar de tratarse de una selva tropical, es significativamente diferente de aquella a la que llegaran los primeros habitantes. Diez mil o más años de historia garantizan la existencia de un paisaje transformado. Tampoco resulta de utilidad el estudio de los modernos cazadores y recolectores para comprobar que se dio un proceso de regresión, como lo sugirieran varios autores[17]. Esto evidente-

17 La regresión, como explicación para el origen de los cazadores y recolectores de la Amazonía, ha sido un tema recurrente. Lévi-Strauss (1967:48) sugirió esta posibilidad. Lathrap -1968 respaldo esta

mente pasó en el pasado reciente, pero es poco probable que se pueda emplear para explicar la historia más antigua de los cazadores y recolectores en la Amazonía. La historia es, con toda seguridad, acumulativa tanto en el recuento que las sociedades hacen de su pasado como en las transformaciones que la misma genera en el espacio. Por ello una situación moderna no es comparable con una muy antigua. Entonces surgen preguntas tales como: ¿Es posible emplear premisas sobre el pasado a partir del estudio del registro del presente para construir modelos que expliquen el comportamiento de las sociedades más antiguas? ¿Tiene algún valor explicativo esta analogía entre el presente, el pasado reciente y el pasado remoto? ¿Existieron condiciones ambientales y sociales semejantes en el pasado que pudieran dar origen a los mismos procesos? Creo, de una manera optimista, que sí es posible hacer estas conexiones entre el pasado y el presente. Sin embargo, esta no debe basarse en la identidad de los problemas estudiados en una y otra época, sino en las generalidades de los procesos que les dan origen. Es bajo esta perspectiva que debemos responder a preguntas tales como ¿es posible evaluar la tecnología y sus aplicaciones de estos primeros grupos de cazadores y recolectores? y ¿dónde debemos buscar la información sobre sus sistemas de adaptación? La respuesta a estas preguntas tiene que ver con nuestra capacidad para recuperar información desde los contextos arqueológicos y hacerla inteligible dentro de un marco explicativo general. Así el dato etnográfico no será una prueba incontrovertible del pasado, sino una herramienta para recrear partes de los procesos que le dieron su carácter.

## LA ADAPTACIÓN DE LOS CAZADORES Y RECOLECTORES

Los cazadores y recolectores de las selvas no sólo habían sido estudiados desde una perspectiva que privilegiaba el dato etnográfico para construir las explicaciones, sino que éste se centraba en la idea de adaptación, como una respuesta puramente económica. Estas ideas habían llegado a la antropología desde la misma definición que hiciera L. White (1949) de la cultura; ideas tomadas por uno de sus alumnos, Lewis Binford, y adaptadas a la arqueología para crear una visualización de la cultura como el medio extrasomático de adaptación de los humanos. De este modo, aquello que el dato etnográfico dejaba ver a los arqueólogos era simplemente una economía basada en principios de maximización. De alguna forma el fantasma del hombre económico también había reencarnado en el nómada de las selvas. Así la economía de los cazadores y recolectores de las selvas tropicales había sido

---

opinión. Balée -1992 la empleó nuevamente sugiriendo que era posible reconstruir la pérdida de estas «tradiciones» en culturas específicas. Recientemente Rival 1998 la ha retomado para discutirla.

tratada por algunos de una forma simplificada al suponer, de manera tácita, que existía un modelo generalizado de utilización de los recursos y que éste era el único aspecto verdaderamente interesante en el estudio de estas sociedades. Dado que se aceptaba este modelo no era necesario definir con exactitud los recursos involucrados, el tipo de proceso y el producto que había resultado de la utilización de un determinado instrumento. Aun menos importante resultaba el estudio de los contextos sociales en los cuales los artefactos eran recuperados. En realidad no había ninguna razón para proceder de esta forma; los esquemas teóricos nos impedían ver más allá. Sólo a finales del siglo pasado y principios del presente, los antropólogos han señalado la inmensa variabilidad englobada por el concepto de cazador-recolector, o "makú", para la Amazonía. Esta categoría ha sido fragmentada en nukak, kakua, hupdu y juhup, pueblos diferentes, con historias diferentes y con sistemas de uso y explicación del entorno diversas (ver Mahecha et al, 2000).

Ante la necesidad de definir y evaluar las dietas de estos grupos con respecto a la oferta ambiental en términos de adaptaciones específicas y a la luz de la necesidad de delimitar las formas económicas de los primeros ocupantes de las selvas, la perspectiva empleada debe ser otra. Esto significa que además de realizar exámenes más cuidadosos, para poder obtener información sobre los recursos que se explotaron en un área particular y dentro de un tiempo limitado, éstos se deben encontrar soportados por modelos que permitan una mejor comprensión de las variaciones que se dan dentro de una economía de cazadores y recolectores. Estos, por supuesto, no sólo deben considerar las razones de orden económico. Solamente de esta manera podremos entender la forma en la cual fueron usadas las selvas tropicales por sus primeros habitantes.

Sabemos, a través del estudio de grupos de cazadores y recolectores actuales, que los mismos realizan desplazamientos continuos en busca de recursos y por razones sociales tales como conflictos internos, visita a parientes, busca de esposas o maridos, o simplemente la necesidad de cambiar de área. Sin embargo estos movimientos no son realizados de forma aleatoria, sino que se basan en un conocimiento profundo de la oferta ambiental y el paisaje social dentro de lo que ellos consideran su territorio. En realidad este conocimiento es la historia misma, y de su representación en el paisaje es posible realizar una lectura que no sólo posiciona recursos "naturales" sino sociales y psicológicos. Para casos como el de los esquimales las variaciones climáticas constituyen una determinante en el tipo de recursos, las cuales son aprovechadas para la planeación del calendario social, sobre el cual basarán su economía a lo largo del año. Solamente en ciertas épocas será posible recolectar productos vegetales o realizar la caza de mamíferos, solamente en ciertas épocas será posible realizar encuentros con otros conjun-

tos sociales[18]. De forma exclusiva la subienda de peces a lo largo de los ríos del noroeste de los Estados Unidos y Canadá generará una superabundancia que posibilitará las concentraciones de importantes cantidades de cazadores y recolectores en la primavera. Durante esta época se recolectarán los alimentos que posibilitarán el "festival de invierno" donde se incrementarán las interacciones sociales que permiten que la historia se continué produciendo.

Las observaciones sobre el uso de los recursos entre los cazadores y recolectores llevaron a algunos a pensar que este modo de vida, incluyendo la organización social se encontraba dictado por los requerimientos organizativos necesarios para obtener los recursos (Steward 1973)[19]. Ideas que al ser interpretadas bajo una perspectiva que enfatizaba el componente ecológico dieron origen al determinismo ambiental (p.e., Meggers 1960)[20]. Así se garantizaba la separación, ya de por sí marcada en el pensamiento occidental, entre la naturaleza y los humanos. Sin embargo es necesario mirar más detalladamente estas relaciones para no caer en conclusiones simplistas.

Si consideramos al grupo de cazadores y recolectores como un grupo el cual se encuentra vinculado a partir de lazos de parentesco, resultará obvia la existencia de múltiples diferencias. Algunos miembros de la familia serán más viejos que otros. Obviamente unos serán de sexo femenino y otros de sexo masculino. Algunos serán más holgazanes o más emprendedores que otros. Ciertas personas serán más hábiles, en ciertas labores, ya sea por entrenamiento, dones personales o ambas. En fin, siempre hay alguien que sabe un poco más que los demás; conocimientos que le otorgan una posición destacada, al menos en la realización de actividades concretas. Los "expertos" parecen ser ineludibles en nuestras sociedades. Toda esta diversidad es orientada por cada sociedad para garantizar la supervivencia y reproducción física y cultural del grupo. Así se da, en este proceso, el surgimiento de diferentes actividades, las cuales incluyen aquello que llamamos las actividades

18 Una muy bien escrita descripción de la vida de los cazadores y recolectores en el ártico se encuentra en Hugh 2000.

19 Uno de los principales aportes que realizara J. Steward (1973) a la antropología fue crear una conexión entre el tipo de organización social y las características ambientales dentro de las cuales se desarrollaba la vida de las comunidades. De esta manera introdujo el concepto de adaptación como una herramienta conceptual importante para conectar las estructuras sociales y la subsistencia en una secuencia evolutiva.

20 Los planteamientos iniciales de Betty Meggers (1960) se encuentran fundamentados en los escritos de los dos más importantes neoevolucionistas de mediados del siglo pasado: J. Steward y L. White. Sin embargo existen importantes diferencias en el enfoque desarrollado por uno y por otro, las cuales se pueden resumir en su concepción sobre la evolución cultural. Meggers enfatizo la propuesta de White.

económicas. Esta categoría, por supuesto, no existe en la visualización que del mundo hacen los cazadores y recolectores. En su mundo la economía es parte de una compleja red de relaciones sociales, basadas en la cooperación, que llevan a desarrollar acciones que garantizan la existencia social y la creación física, y en sus formas de representación, del dinámico paisaje que la sustenta. Es por ello que un ritual no se puede separar de las transformaciones que genera en el espacio, para reconocer sólo sus alcances económicos inmediatos. O describirlo como un mero acto simbólico. De esta manera sólo vemos una fracción de este complejo universo y reducimos a las comunidades a aquello que vieron muchos arqueólogos de las últimas décadas del siglo pasado: simples artefactos asociados a rutinarias actividades de subsistencia. O podríamos ver, como lo hiciera Marshall Sahlins (1968a; 1972), una sociedad en la cual se trabaja poco y se vive bien: una sociedad pródiga. Dos visiones equívocas.

Los antropólogos, en el pasado, enfatizaron las diferencias asociadas al sexo para explicar una división funcional en las actividades económicas de los cazadores y recolectores. Así la categoría misma fue fragmentada en el cazador y la recolectora; representantes de dos actividades complementarias pero diferentes desde el punto de vista del prestigio que se les otorga en las sociedades de cazadores y recolectores y en nuestra propia sociedad. Esta idea se encontraba basada en los propios vicios de los antropólogos, quienes en su gran mayoría provenían de sociedades de origen patriarcal; desde la década de los cuarentas del siglo pasado las voces de las antropólogas empezaron a ser escuchadas[21]. Las mismas forzaron la reevaluación del papel asignado a hombres y mujeres, permitiendo apreciar lo infundadas que habían sido estas categorías. A pesar de ello aún es muy pobre la exploración de este tema para las sociedades de cazadores y recolectores que habitan en la Amazonía[22]. Posteriormente, en el capítulo 6, regresaremos a este tema.

De una u otra forma esta segmentación laboral implica una división de las actividades en el espacio empleado y en los horarios. Estas diferentes actividades se asocian con conjuntos especializados de técnicas, y en muchas oportunidades con herramientas especializadas que algunos arqueólogos creen poder reconocer. El conjunto de todas estas labores –actividades– es una respuesta adaptativa a las

21 Ver Slocum 1996; Llewelyn-Davis 1996.

22 A pesar del apogeo de los estudios de genero a partir de la mitad del siglo pasado este tema a permanecido casi inexplorado en Amazonía; esto es particularmente cierto para las sociedades de cazadores y recolectores. Una reciente publicación, basada en un estudio comparativo en torno al tema de genero en la Amazonía y en Melanesia, pone de manifiesto este vacío Ver Gregor y Tuzin 2001.

coyunturas que una determinada zona ecológica ofrece. Durante mucho tiempo se ha intentado cuantificar estas actividades a partir de modelos que se definen, en términos del tipo de rendimiento de cada una de ellas (p.e., Winterhalder 2001; Winterhalder y Smith 1981; 2000).

Estas divisiones en las actividades han permitido, entre otras cosas, identificar, de forma teórica, dos tipos de movimientos que son realizados por los cazadores y recolectores: movilidad residencial y movilidad logística (Bailey 1960; Binford 1980; 1990; 2001; Kelly 1983; Wilmsen 1973)[23]. La primera de ellas tiene que ver con el traslado de la totalidad de los integrantes del grupo y la creación de un nuevo campamento. Este tipo de movimientos generalmente son lentos, pues implica el transportar la totalidad de las pertenencias, que aunque las mismas no sean muchas, es necesario llevarlas. Adicionalmente el desplazamiento de los miembros más jóvenes que incluye a los recién nacidos y los más viejos de la comunidad puede imponer a la marcha un ritmo lento. El segundo tipo de movilidad –logística– corresponde con el desplazamiento de una fracción de los miembros del grupo con el propósito de realizar una actividad concreta. La misma, por lo general, es de corta duración. Usualmente se trata del aprovechamiento de un recurso específico, cuya posición en el espacio se puede predecir con cierta probabilidad de éxito, sin que exista ninguna certeza sobre el encuentro del mismo. Cabrera (1999) ha descrito este movimiento entre los Nukak de la siguiente manera:

> ..los Nukak emplean una doble estrategia en la búsqueda de sus alimentos pues adelantan partidas ocasionales y específicas de las distintas actividades saliendo desde su residencia; en las primeras es el azar o encuentro fortuito de un recurso la condición que prima en su inmediata explotación, en las segundas es la ubicación previa del recurso el criterio básico para su posterior aprovecha-miento (1999:147).

Estos tipos de movimientos se encuentran inscritos en diferentes espacios. Binford (1983), basado en sus estudios etnográficos, ha dividido estos espacios en cuatro diferentes categorías: radio de recolección; área de alcance anual; área de alcance extenso y área de alcance durante el ciclo de vida. El primer espacio incluye el área en la cual se obtienen los productos diariamente. El segundo corresponde con el espacio usado anualmente en los movimientos residenciales y logísticos.

---

23 Estas ideas han sido lentamente desarrolladas por los arqueólogos a partir de la década de los sesentas, cuando se formuló la "Nueva Arqueología". Recientemente uno de los mejores exponentes de estas ideas, Lewis R Binford, les ha dado un nuevo aire a las mismas al reconsiderarlas bajo las críticas que se les han formulado en los últimos cuarenta años.

La tercera categoría –alcance extenso– corresponde al área en la cual diferentes grupos expanden el uso del territorio por razones económicas y sociales. Aquí se incluirían movimientos cuya finalidad es la de lograr mayores interacciones sociales con otros grupos. Finalmente el área de alcance durante el ciclo de la vida corresponde con el espacio en el cual un individuo espera pasar su vida. No es difícil encontrar la descripción de estos tipos de movilidad en el registro etnográfico de la Amazonía, ni en los de otras regiones (p.e., Binford 1978) los mismos ilustran el funcionamiento del modelo propuesto.

## EL MUNDO SOCIAL Y EL MUNDO ECONÓMICO

Estas aproximaciones se han desarrollado basándose en algo que no necesariamente es cierto: los nómadas se movilizan principalmente para aprovechar la oferta ambiental la cual es creada de forma espontánea por la naturaleza. Es cierto que sus necesidades alimenticias son importantes, pero no son el único «motor», como tampoco parece ser cierto que la naturaleza cree de forma "natural" los recursos. Asumir como verdadero esto es equivalente a negar el mundo social de los humanos y suprimir la historia. Es necesario profundizar en las relaciones que los humanos tienen entre ellos y con su entorno.

W. Barbrooke Grubb un misionero que a principios del siglo pasado describiera detalladamente a los grupos nómades que habitaban en el Paraguay dice al respecto.

> Pero no es solamente la necesidad de obtener su sustento lo que obliga a los indígenas a deambular. Es como si el indígena se encontrara conducido por un espíritu incansable, el resultado de generaciones de difíciles y particulares circunstancias que lo han asegurado a un medio que resulta ser una segunda naturaleza para él, y que le hace imposible, así no lo forzaran las necesidades, a permanecer por mucho tiempo en un lugar (1914:61).

Esto significa que las preferencias definidas, por razones culturales - mitológicas, históricas, sociales o degustativas - juegan un papel preponderante en la selección de los puntos en los cuales se localizaran los grupos humanos en determinados momentos a lo largo del ciclo de oferta ambiental[24]. Por ejemplo, un estudio comparativo entre diferentes grupos que tienen una alta movilidad, en el cual se consi-

24 Esto último se encuentra señalado para los grupos Nukak por recientes trabajos etnográficos. Ver Cabrera et al, 1999; Mahecha y Franky 2001.

deró la distancia de los movimientos para buscar pareja, revela importantes diferencias, no sólo entre los grupos sino entre los miembros de la comunidad de acuerdo a su sexo. En efecto, la frecuencia y las distancias cubiertas variaron enormemente en los viajes realizados para visitar familiares, asistir a bailes o explorar el territorio según la posición y circunstancias de los individuos (MacDonald et al, 1999). Evidentemente todos estos desplazamientos son realizados en un territorio – paisajes apropiados en la forma de recursos sociales, históricos y naturales – que son manejados conceptualmente y en los cuales son evidentes las transformaciones generadas por los humanos. El desplazarse por el bosque, como lo ha dicho recientemente una antropóloga, es también una necesidad cultural, es como "caminar a lo largo de un libro de historia en el cual la historia natural y la historia humana se mezclan en una sola" (Rival 2002:1). En estas condiciones los recursos no pueden ser considerados como fortuitos, sino que deben ser vistos como el resultado de la manipulación realizada por las comunidades.

A pesar de lo complejas que pueden ser estas relaciones, desde el punto de vista de quienes estudian el pasado, los arqueólogos pueden hacer algunas inferencias sobre los posibles movimientos, sin que por ello tengan que entrar a delimitar todas las razones y las racionalizaciones que los cazadores y recolectores y los antropólogos hagan al respecto. Nuevamente la etnografía es la base para ilustrar e inferir los procesos. No se trata en esta oportunidad de la copia y proyección del presente hacia el pasado sino de la identificación de procesos que debieron actuar en el pasado como lo hacen hoy, en el presente. Se trata de la búsqueda de "ideas" que nos permitan desarrollar nuestra imaginación para aproximarnos a un pasado que aun resulta incierto.

En efecto, el uso del material etnográfico nos permite "entender" la historia de la ocupación temprana en la Amazonía. Un buen ejemplo de este tipo de aplicaciones los ha realizado Politis (2000) en relación con los campamentos Nukak. Los Nukak tienen una altísima movilidad, llegando a crear cerca de setenta a ochenta campamentos durante un año[25]. A estos campamentos son transportados un buen número de materiales que serán procesados. Entre ellos se destacan algunas especies vegetales, particularmente palmas en la forma de maderas para la producción de utensilios, hojas para la fabricación de cestas o hojas como cestas desechables, producidas cuando la necesidad lo manda, y frutos (semillas) que serán empleados

25 La frecuencia en la construcción de los campamentos varía de acuerdo a la estación. Durante la época de lluvias son menos frecuentes los desplazamientos y más prolongada la estadía en cada campamento. Politis 1996b:138. También Cabrera 1999; Cabrera et al, 1999.

como alimento o carnada de peces y presas de caza. Todos estos materiales llegan y son ubicados en un reducido espacio, del cual ha sido suprimida previamente la mayor parte de la vegetación, ya sea durante la construcción inicial del campamento o como consecuencia del tránsito de los habitantes por el lugar. A partir de este punto los "objetos" tomarán parte en procesos diferentes. Por ejemplo algunas semillas de palma serán cocinadas lentamente en agua, con el fin de desprender la parte carnosa del cuesco. De esta manera se elabora una refrescante bebida que puede ser mezclada con el jugo de otras frutas y la cual es endulzada ocasionalmente con miel de abejas. Los desechos de este proceso, semillas y cáscaras, serán arrojados junto con las basuras generadas por otras actividades. De esta manera se pueden llegar a conformar verdaderas "montañas" de basura a la entrada o a la salida del campamento. El volumen de la acumulación de desechos se relaciona con la duración de la ocupación en el lugar y la "fortuna" de sus habitantes; durante los días previos al abandono del campamento las basuras se recogerán con una menor frecuencia, contribuyendo a la amplia dispersión de estos materiales orgánicos. Esta adición de materia orgánica sumada a la alteración de la cobertura vegetal generará condiciones ideales de luz y temperatura para la germinación de algunas de las semillas que fueran transportadas hasta el lugar. Así, en un futuro no muy lejano, el espacio geográfico en el cual se encontraba el campamento se podrá reconocer por una inusual concentración de plantas útiles. Procesos semejantes han sido registrados entre los Huaorani (ver Rival 1998:239). Esto le otorga un valor ponderado a los sitios previamente ocupados dado que contiene importantes recursos, que en cierta forma han sido anteriormente seleccionados por los humanos, y por ello se aumentan las posibilidades de que se asienten en el mismo espacio. Grupos como los Nukak prefieren ubicar sus asentamientos a una distancia prudencial de aquellos lugares que fueron ocupados en el pasado, especialmente si alguien falleció y fue enterrado allí. Esto, no obstante, no les impide aprovechar los recursos que allí se producen. Si tomamos en cuenta la alta movilidad de los Nukak, la cual parece ser una constante de los grupos que habitan en las selvas tropicales, y la existencia de territorios en los cuales se ubican sectores de asentamiento que son reocupados, tendremos que estos grupos han generado importantes transformaciones en la composición de la selva, a pesar de que la importancia de las mismas no fueran reconocidas en algunos estudios ecológicos de la década de lo cincuenta del siglo pasado (ver Richards 1996). Politis basado en los datos obtenidos en los campamentos y teniendo en cuenta que los Nukak ocupan entre setenta y ochenta campamentos al año, considera que el área transformada por banda, por año es aproximadamente de 6,400 metros cuadrados (Politis 2001:41). De este modo, cada campamento representa un espacio geográfico profundamente alterado por las actividades humanas que allí tienen y tuvieron lugar (Franky et al, 1999; Mahecha y Franky 2001; Politis 1996a; 2000; Rival 1992: 1998), como lo demues-

tra la composición de la vegetación en aquellos lugares que no hace mucho fueron una importante área de ocupación de los nómadas en la Amazonía colombiana (ver Mahecha et al, 2000).

Esto tiene importantes consecuencias en la visibilidad arqueológica de los sitios de cazadores y recolectores en la Amazonía. A pesar de las predicciones derivadas del estudio de la movilidad de los cazadores y recolectores, en las cuales se llevaba a la conclusión de aquellos que viven en un ecosistema tropical y enfatizan el uso de las plantas, realizan frecuentes movimientos residenciales que se pueden ubicar, desde la perspectiva del arqueólogo, en casi cualquier sitio, los comportamientos sociales, así como la transformación de espacio podrían llevar a reevaluar estas ideas. Si se dieron procesos de acumulación de recursos vegetales en determinados lugares, siguiendo un patrón semejante al descrito para las bandas Nukak, el paisaje se encuentra compuesto por "islas[26]" de recursos generados por las actividades humanas previas. Esto, indudablemente, crea un altísima probabilidad de una reocupación de los yacimientos; en ellos se ponderará el número y posiblemente la diversidad de los recursos con cada ocupación. Así los sitios ocupados y reocupados serán parte de un mapa socio económico del territorio de las diferentes bandas. En consecuencia los sitios arqueológicos presentarán una tendencia a la reocupación, tanto por razones de orden social como por razones económicas. La visibilidad arqueológica de los mismos, por tanto se incrementará.

## PEÑA ROJA: UN CASO DE ANTIGUOS HABITANTES DEL NOROESTE AMAZÓNICO

Como se ha mencionado un buen número de veces a lo largo de este escrito, los datos arqueológicos de la Amazonía son muy pobres; los datos sobre los tempranos cazadores y recolectores lo son aún más. Esto es particularmente cierto para el Noroccidente de la Amazonía. Una excepción es el sitio arqueológico de Peña Roja. Se trata de un yacimiento multicomponente cuya ocupación más temprana fue datada hacia el año nueve mil antes del presente. Este sitio se encuentra ubicado en medio de una selva tropical lluviosa en lo que hoy es el valle del río Caquetá en la Amazonía colombiana. El cambio climático que caracterizó el inicio del

26 Este concepto de las islas de recursos fue desarrollado por Balée y ha sido empleado en diferentes contextos. El mismo es importante en la definición de la ecología histórica. Ver Balée 2000; 1998; 1987.

Holoceno afectó profundamente la región. Unas condiciones más secas y cálidas contribuyeron a la formación de un buen número de las terrazas bajas y altas, así como las planicies inundables que se observan en este paisaje hoy en día. Así, el río Caquetá definía su curso actual. A pesar de esta nuevas condiciones la región del medio Caquetá conservó una cobertura vegetal que se puede incluir en al categoría de selva tropical, como lo revelan los estudios de polen fósil y fitolitos. Por supuesto la composición de esta selva debió ser algo diferente a aquella del presente (Mora 2003).

El sitio de Peña Roja tiene algunas características que se podrían relacionar con las predicciones generadas a partir del estudio de los datos etnográficos. Entre ellas se destaca la reocupación, posiblemente debida a la acumulación de recursos creados por el uso previo del lugar, y el tipo de actividades llevadas a cabo, las cuales sugieren que se trató de un campamento correspondiente a la movilidad residencial en el cual fueron abandonados un buen número de instrumentos expeditivos[27].

Los datos obtenidos a partir de la distribución de los artefactos de los niveles más bajo del depósito de Peña Roja no permiten ver claramente el número de los diferentes episodios de ocupación. Esto es particularmente cierto en los niveles inferiores. A pesar de ello es notoria una continua reocupación, posiblemente a consecuencia del valor ponderado de Peña Roja después de sus primeras ocupaciones (ver figura 2.3).

27 Los datos correspondientes a los trabajos arqueológicos llevados a cabo en el sitio de Peña Roja han sido objeto de diferentes publicaciones, aquí solo se presenta una breve síntesis de las informaciones. Para un mayor detalle ver Cavelier et al, 1995; Cavelier et al, 2001; Gnecco y Mora 1997; Mora 2003; Mora y Gnecco 2003; Morcote 1994: Morcote et al, 1998; Llanos 1997; Piperno y Pearsall 1998; Urrego et al, 1995.

**Figura 2.1**
Artefacto lítico – 5818-5 - del sitio arqueológico de Peña Roja. Medio río Caquetá. Este raspador tiene un largo máximo de 57.2 mm por un ancho máximo de 32.9 mm y un grosor máximo de 20.6 mm. El mismo fue elaborado en Chert.

La perseverancia en el registro arqueológico de plantas útiles da testimonio de lo anterior. Entre las plantas que pudieron hacer de Peña Roja un sitio atractivo, y las cuales posiblemente se perpetuaron dado el transporte y acumulación de las mismas, se encuentran las palmas. Entre ellas se destacan *Astrocaryum jauari*, *Astrocaryum aculeatum*, *Astrocaryum sciophylum*, *Oenocarpus bataua*, *Oenocarpus mapora*, *Oenocarpus bacaba*, *Attalea maripa*, *Attalea insignis*, *Attalea racemosa* y *Mauritia flexuosa*.

Adicionalmente, la presencia de morteros y machacadores sugiere el uso de diferentes clases de nueces, entre las cuales se incluirían las semillas de palmas, que se encuentran representadas en el registro arqueológico por semillas carbonizadas y fitolitos (Cavelier et al, 1995; 2001; Morcote et al, 1998)[28].

De otra parte los instrumentos producidos y abandonados en el lugar presentan unas características muy semejantes a lo largo de la secuencia precerámica, aunque existen importantes variaciones respecto a la selección de las materias

28 Peña Roja no es el único lugar en la Amazonía donde se ha registrado una ocupación tan antigua. En Brasil Roosevelt excavó un yacimiento de una antigüedad semejante en el cual también fueron recuperados un buen número de restos vegetales entre los cuales se destacan las palmas. Ver Roosevelt 1999; Roosevelt et al, 1996.

primas empleadas para su fabricación. En efecto, en los niveles inferiores se privilegia el uso de chert, mientras que en los niveles superiores, correspondientes a la ocupación de los cazadores y recolectores –horizonte 6 –, esta materia prima tiene una menor popularidad. El acceso, desde el sitio de Peña Roja, a las fuentes de materia prima no es una explicación convincente para este cambio. Es llamativo que esta transformación en la preferencia de la materia prima para fabricar los herramientas se da simultáneamente con una disminución en las quemas y el registro de la *cucurbita spp* y posteriormente de la calabaza, *Lagenaria siceraria*, y el leren*, Calathea allouia*.

Todo esto indica que se dieron cambios en las actividades de estos primeros habitantes simultáneamente con la introducción de algunos cultígenos. Sin embargo continuaron llevando, por lo menos desde el punto de vista arqueológico, un estilo de vida muy semejante. Esto es congruente con el desarrollo de la agricultura como una transformación gradual. Una colección de azadas, definidas en parte por un desgaste característico de su uso en actividades de excavación, sugiere la explotación de rizomas comestibles.

Los primeros habitantes de Peña Roja fabricaban algunos instrumentos unifaciales de piedra caracterizados por una talla sencilla, los cuales fueron empleados en el trabajo de las maderas y en el procesamiento de pieles (figura 2.1 y 2.2). Es razonable suponer que un buen número de sus instrumentos fueron producidos con maderas, las cuales no fueron preservadas en el registro arqueológico.

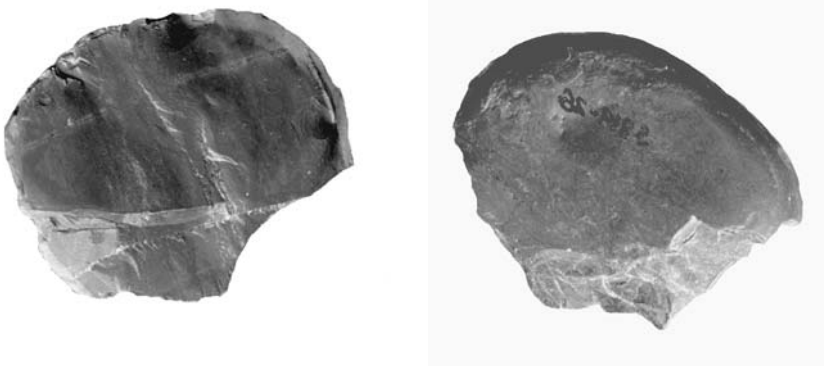

**Figura 2.2**
Artefactos líticos del sitio arqueológico de Peña Roja. Medio río Caquetá. El cortador de la izquierda – 5818-82 – tiene un largo máximo de 46.8 mm, una ancho máximo de 39.3 mm y un grosor de 11.2 mm. El artefacto de la derecha – 5819-26 – tiene un largo máximo de 43 mm un ancho máximo de 34.3 mm y un grosor máximo de 17.9 mm. Ambos instrumentos fueron manufacturados en chert.

Evidentemente los habitantes de Peña Roja son unos de los antiguos pobladores del Noroeste Amazónico, sin embargo no se trata de los primeros humanos en internarse en el bosque. La posición de Peña Roja en el interior de la Amazonía, y el comportamiento de estos habitantes, parece sugerir que contaban con un amplio conocimiento de la región. Los cambios ambientales de finales del Pleistoceno y principios del Holoceno sólo crearon las condiciones necesarias para que usaran y transformaran la terraza baja de Peña Roja, haciendo de la misma un espacio bien conocido en la región.

De una u otra forma, los datos arqueológicos de Peña Roja sugieren una economía de amplio espectro y no la del cazador especializado que se intentó mantener por tanto tiempo. La historia de los antiguos, primeros habitantes, caracterizada por la flexibilidad de sus adaptaciones a la diversidad del bosque amazónico, parece ser una visión más adecuada para los primeros pobladores. Así se deja de lado un mito moderno de la Amazonía y se cuestiona el transplante del dato etnográfico o la estrecha mirada basada en unas pocas variables ambientales.

De otra parte estos datos sugieren que la categoría de cazador-recolector no necesariamente excluye, el conocimiento o la practica, de técnicas propias de la agricultura. La agricultura es parte de un largo proceso de manipulación de las plantas y los paisajes en las cuales las mismas se producen, proceso iniciado en tiempos remotos por los cazadores y recolectores. Así, los datos de Peña Roja refuerzan una visión que parece reemplazar las viejas preconcepciones que de estos dos modos de producción – agricultura y caza y recolección -, basados en categorías estáticas y puras.

> Muchos ahora están de acuerdo en que la caza y la recolección y la agricultura no estaban tan distanciadas como se pensó alguna vez, y que lo que muchas personas hicieron en el pasado para conseguir sus alimentos se encontraba entre estos dos extremos que se veían como contradictorios. Terrel et al. 2003:324.

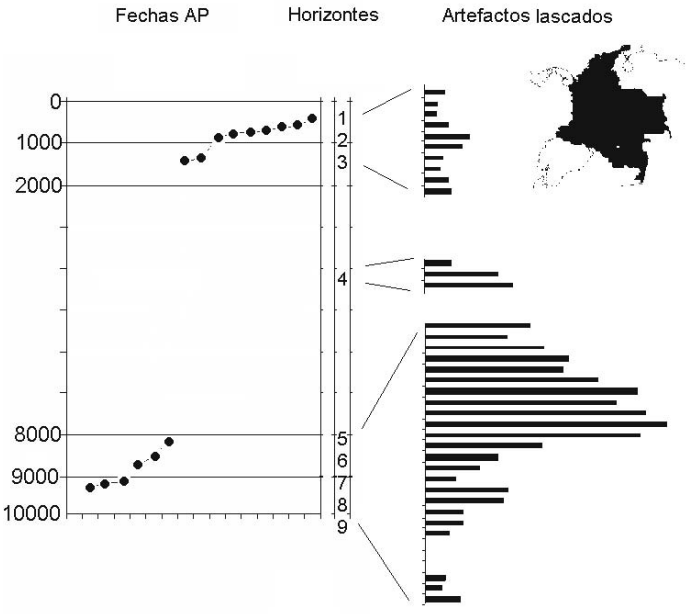


**Figura 2.3**
Fechas de carbono 14, sin calibrar, del sitio arqueológico de Peña Roja. Los horizontes de suelos 1,2,3 pertenecen a la ocupación cerámica – Méidote; el horizonte 4 corresponde a una zona de transición en la cual aparecen algunos artefactos, posiblemente como consecuencia de actividades posdeposicionales. Físicamente este estrato es de poco grosor, a pesar de que en la gráfica corresponde con algo más de 5000 años. Es posible que se diera la pérdida, por erosión, de algunos estratos en esta zona. Los horizontes 5,6,7,8 y 9 contienen los materiales líticos de la etapa lítica. En el horizonte 6 aparecen, por primera vez los cultígenos.

# 3
# AGRICULTORES, CAZADORES Y RECOLECTORES: ¿LÓGICAS Y ECONOMÍAS OPUESTAS Y COMPLEMENTARIAS?

*No existe nada más misterioso que el conjunto de procedimientos, siempre idénticos y nunca predecibles, con los cuales la noche sucede al día.* Claude Lévi-Strauss 1961: 71

Ya nadie puede creer en la agricultura como una gran revolución que se produjo de un momento a otro. Desde hace varias décadas ha sido considerada como un proceso lento, factor que hace que los límites entre las categorías de cazadores - recolectores y primeros agricultores sean extremadamente difíciles de precisar ¿Cuándo se deja de ser cazador-recolector o silvicultor para transformarse en un verdadero agricultor? Esta pregunta es engañosa. El empleo de categorías tales como cazador - recolector, agricultor, o pescador han sido muy útiles en el pasado para entender los procesos internos de las sociedades que caen claramente en una u otra categoría. Sin embargo, cuando intentamos entender las causas que llevan de un conjunto a otro, estas mismas categorías resultan inocuas, dado que bloquean nuestra visibilidad. Indudablemente hace 8,000 años en Peña Roja, en el Medio Río Caquetá, aparecieron por primera vez algunas plantas cultivadas. A pesar de ello las actividades de las comunidades y el espacio geográfico en el cual vivían no cambió, fundamentalmente, en relación con aquel en que vivieran quienes no tenían estas plantas cultivadas. Es cierto que la selección de la materia prima para manufacturar algunos instrumentos de piedra varió simultáneamente con la introducción de los cultígenos, sin embargo el estilo de vida siguió siendo muy semejante, según lo sugieren los datos arqueológicos y paleoambientales (Mora 2003). Evidentemente el desarrollo de la agricultura es un proceso en el cual se dan transformaciones que afectan el espacio ecológico y por tanto a las comunidades que lo ocupan. Así se establece un nuevo paisaje, en continua transformación, que requiere de nuevas relaciones sociales e interacciones con el entorno.

Es por ello que resulta necesario recurrir a la búsqueda de los elementos que nos permitan inferir esta transición, para observarlos en casos particulares al interior de la

globalidad que representa una sociedad. Tal vez el mejor camino sea descomponer la categoría "agricultor" para definir qué elementos la conforman y cómo se relacionan éstos. Así podremos evaluar cuál puede ser la importancia de ellos en diferentes contextos históricos. Las fuentes que nos guían y han guiado el trabajo de quienes se interesan en este tema son algunos datos ecológicos y botánicos, interpretados a la luz de las informaciones arqueológicas y etnográficas que le dan vida al pasado.

## LOS AGRICULTORES MODERNOS Y LOS ANTIGUOS CAMPESINOS

Parecería fácil reconocer a un agricultor, cualquiera puede hacerlo. A pesar de ello, algunos etnógrafos en el pasado encontraron dificultades para separarlos de los cazadores y recolectores en regiones como la Amazonía (p.e. Jackson 1975:312). De forma análoga los arqueólogos enfrentan este mismo problema. En efecto, a lo largo del proceso social e histórico que les da origen a los agricultores es casi imposible saber cuándo se transformó una sociedad en una sociedad campesina. Los arqueólogos, en su gran mayoría, se ven obligados a diagnosticar la agricultura a partir de la recuperación de cultígenos, o indicios que muestren claramente su presencia. Sin embargo, no siempre que una sociedad maneja este tipo de plantas, significa que la misma sea de agricultores. Por decirlo de alguna manera, para entrar a la categoría de agricultores es necesario que la mayor parte de los productos que son consumidos provengan de una labor agrícola. El conocimiento mismo que tengan los habitantes de una comunidad sobre el proceso de plantar y cosechar no es garantía de que nos encontremos ante grupos agricultores. Por ejemplo los Machiguenga con anterioridad a la introducción de herramientas metálicas no creaban claros en el bosque para plantar sus cultivos, simplemente se limitaban a practicar una agricultura en las márgenes de los ríos, suprimiendo de ellas la vegetación que podían trozar con sus manos, sin ni siquiera emplear hachas de piedra (Kaplan y Kopischke 1992). Difícilmente sería este campo de cultivo considerado como un "verdadero" campo de cultivo y su propietario como un campesino, a pesar de poseer todos los conocimientos necesarios para esta labor y practicarla. Inclusive en algunas regiones del planeta los horticultores tienen una estructura social que los antropólogos asociarían con una economía de caza y recolección (ver Guddemi 1992). En la Amazonía existen dificultades adicionales para identificar a los campesinos dada la diversidad de sistemas agrícolas y su estrecha relación con la recolección y la caza. Desde los inicios de las investigaciones de la agricultura en las tierras bajas los investigadores notaron que…

> Es posible demostrar que existen muchas formas intermedias entre los dos tipos de actividades (agricultura y recolección), de tal modo que usualmente es difícil saber cuando una termina y empieza la otra. Schmidt 1974:63.[1]

Todo lo anterior quiere decir, en teoría y en una perspectiva diacrónica, que es necesario, para identificar al agricultor, el contar con un inventario de los productos que son consumidos, discriminados según su origen[2]. Los cazadores y recolectores que actualmente habitan en algunas partes de Sudamérica son definidos como tales, en gran medida por el origen de los productos que consumen. Los Nukak, por ejemplo, a pesar de presentar importantes variaciones en su dieta a lo largo del año, en ella siempre predominan los productos recolectados, los cuales son la base de su sustento (Figura 3.1)[3]. Esto quiere decir que las plantas cultivadas y sus productos deben ser predominantes en la dieta de los miembros de las sociedades campesinas. En el registro arqueológico, a lo largo del tiempo, se espera poder ver un reemplazo entre las cantidades de alimentos recolectados y de caza por productos agrícolas.

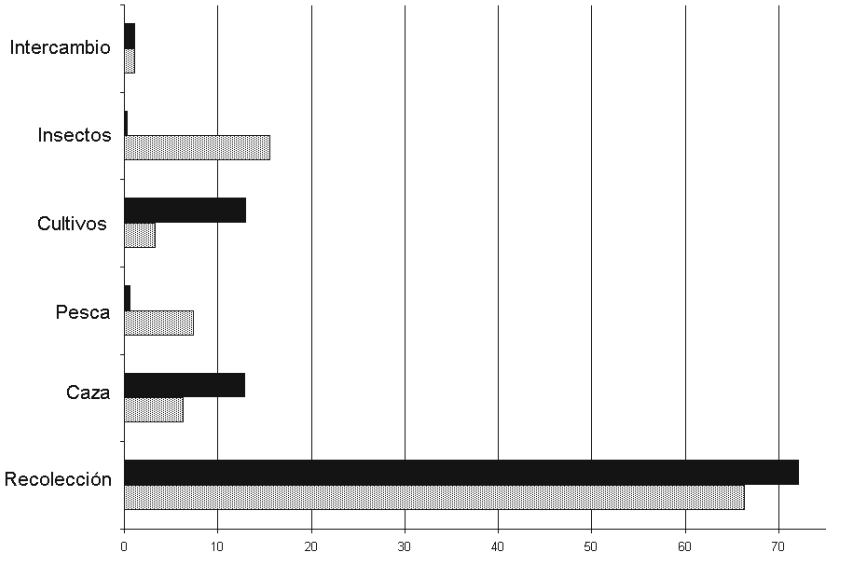


**Figura 3.1**
Productos consumidos por dos bandas Nukak según su origen. Las cantidades corresponden con porcentajes sobre el total consumido para cada estación. Las barras negras representan los productos en la etapa menos lluviosa – verano - del año 1994. Las barras grises corresponden a la etapa de lluvias de de 1992. Los datos para esta gráfica fueron tomados de Politis 1996b -. Nukak. SINCHI, pp 176 y 202.

---

1 Agregado entre paréntesis no esta en el original.
2 Ver MacNeish y Nelkin-Turner 1983.
3 Gabriel Cabrera (1999) confirma estas apreciaciones. Este autor encontró durante sus trabajos de campo que 32.49% de dieta de los Nukak correspondió a materiales recolectados, en tanto que 21.59% a la caza y 18.22% a la pesca. La horticultura solo contribuyó con el 12.61% y la recolección de miel al 9.46%, mientras que los insectos solo llegaron a representar el 5.61%. Esta distribución, al igual que lo sugiere Politis (1996b) presenta una variación estacional de importancia. Ver Sotomayor et al, 1998.

Desde esta perspectiva resulta, también, irrelevante el número de individuos que se vean obligados a participar en la producción; en las sociedades modernas un reducido número de campesinos son capaces de alimentar y generar bienes para una inmensa mayoría, dependiendo de las técnicas empleadas. En el pasado una mayor participación comunitaria fue necesaria; sin embargo, la agricultura lentamente permitió, al menos en teoría, que este número de personas disociadas directamente de las labores agrícolas se ampliara y especializara en otras actividades.

De otra parte, en el pasado, algunos arqueólogos, erróneamente, asumieron que el registro de asentamientos que revelaban cierta continuidad era un indicativo seguro de la práctica de la agricultura. Hoy sabemos que en áreas donde se producen abundantes recursos de manera natural, tales como los peces, se han originado sociedades con asentamientos muy estables que no practican la agricultura. Este es el caso de la costa peruana y de la costa pacífica de Norte América (ver Ames 2005)[4]. Curiosamente en la primera de estas regiones la agricultura fue empleada para producir algodón para la fabricación de mallas para la pesca y no directamente alimentos.

Tampoco es garantía la opinión de quienes participan de una determinada sociedad para establecer su base económica. Por ejemplo, es común que muchas sociedades amazónicas se vean a sí mismas como sociedades de cazadores, mientras que la mayor parte de su dieta se basa en la agricultura. En otras sociedades en las cuales sus participantes garantizan que se trata de agricultores de tiempo completo, en un momento determinado, pueden abandonar los poblados y dedicarse a la vida errante en el bosque por algunos meses del año[5]. Un estudio crítico de la imagen que de sí tienen estas comunidades revelará, en muchas oportunidades, no la base económica de las mismas sino una división del trabajo en la cual se enfatiza el trabajo del cazador en oposición a la agricultura o la recolección. Sorprende, de otra parte, que en algunas regiones del planeta, algunos de sus habitantes, cuyos alimentos provienen directamente de labores agrícolas, no pueden imaginar la forma de una mata de papa, a pesar de ser la base de su sustento diario. Para ellos estos productos simplemente provienen de «cajas» que pueden encontrar en los supermercados. En fin, la caracterización que las gentes hacen de sus sistemas de producción no siempre son claras, ni siquiera para ellos mismos.

---

4 Este fenómeno no es exclusivo de las Américas, el mismo ha sido registrado en otras partes. Ver para el caso de Norte América Renouf 1991. Para el caso de la costa peruana ver Moseley 1975.

5 Son múltiples los ejemplos al respecto. Para el caso de los Yanomamo este fenómeno se encuentra descrito por Biocca 1971; Good y Chanoff 1991; Werner 1983; 1984.

Nos importa, para entender una sociedad agraria, la cantidad producida, por supuesto, la relación de esta producción con la población que debe soportar, el ámbito en el cual se desarrolla y las transformaciones generadas en el mismo, y sobre todo las relaciones sociales en las cuales se produce, se distribuye y se consumen los productos.

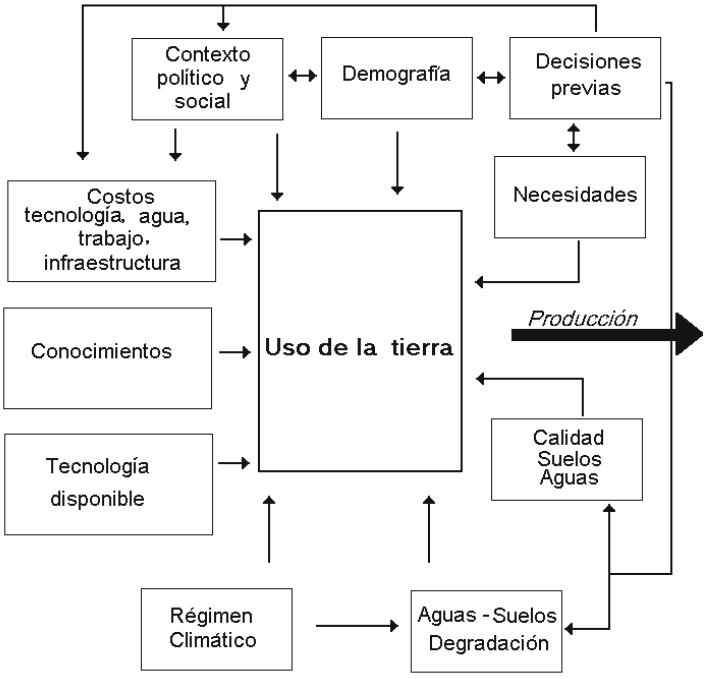


**Figura 3.2**
Diseño esquemático de las variables involucradas en la toma de decisiones en un sistema agrícola. Adaptado de Redman 1999:125.

Evidentemente, la cantidad producida no es independiente de otros componentes, como lo son los sistemas de producción - técnicas y cultígenos - las necesidades de producción y el sistema social y/o político, en caso de existir este último, que se debe alimentar y que soporta la producción. En su conjunto todos estos elementos le dan sentido a la cantidad producida y son la base para evaluar las decisiones que son tomadas en las sociedades agrícolas. Es decir, las historias ambientales y sociales son preponderantes y están unificadas en un único sistema. De forma esquemática se presenta una visualización del sistema en el cual se basan estas decisiones (ver figura 3.2). Por supuesto el sistema es mucho más complejo que esto.

En consecuencia la agricultura, para poder ser entendida, debe ser examinada desde el interior de la sociedad que la práctica y como parte de unas relaciones simbióticas con el medio. Los humanos crean las condiciones para el desarrollo de ciertas plantas y éstas, a su vez, transforman a las comunidades, las cuales se deben acomodar a los requerimientos de las mismas (Rindos 1980; Terrell et al, 2003). Así se construye un nuevo paisaje, un paisaje domesticado, del cual son parte los humanos. Es por ello que la agricultura no puede ser considerada, en ningún caso, como un componente aislado o secundario o definirse por un indicador único, como lo puede ser una planta cultivada. En breve, no puede ser reducida a un simple sistema de generación de productos a través del cual se producen alimentos.

## LA LÓGICA ECONÓMICA DE DOS MUNDOS VINCULADOS Y… ¿OPUESTOS?

La práctica de la agricultura, de otra parte, implica una mentalidad muy particular y, en algunos aspectos, opuesta a aquella de los cazadores y recolectores. Cuando los nómadas se desplazan por diferentes regiones no lo hacen de una forma errática, como lo habíamos mencionado anteriormente (ver capítulo 2). Viajan en busca de recursos específicos, cuya posición puede, en términos generales, ser determinada de antemano a partir de un conocimiento detallado de las características del paisaje que ocupan. Después de todo el paisaje en el que viven es un resultado de sus actividades y es visto como un conjunto de significados –historia, economía, parentesco, etc.– dentro del cual se obtiene el sustento y se hace la vida. El paisaje, tanto para ellos como para nosotros, es tiempo materializado y forma parte de una realidad subjetiva en la cual se desenvuelven (ver Bender 2002).

En su comportamiento al interior de este espacio muchos de estos cazadores y recolectores siguen una regla básica: una vez localizado el recurso, éste debe ser aprovechado al máximo, pero no agotado. Así, para ponerlo en nuestros términos, conservan un ahorro, una alcancía, que les permitirá regresar en caso de que en la siguiente área no se encuentre aquello que se espera. Esto es aplicable cuando hablamos de un lago rico en peces y tortugas o una serie de árboles con una alta producción de frutos, o la existencia de abundantes hierbas y bejucos reconocidos como alimento. Sin embargo cuando nos referimos, digamos a un cocodrilo cazado, una danta o un venado, éste debe ser consumido a la mayor brevedad posible. Nada puede quedar. Para aquellos acostumbrados a soñar, de forma placentera, con un "bistec", ésta puede resultar una experiencia traumática. En ocasiones llega uno a sentir que nunca se terminará el oficio de consumir a la detestable bestia.

Este agotamiento exhaustivo de la presa evitará el desperdicio y los costos -esfuerzo- para cargar el excedente a las espaldas. Además, este consumo determina la realización de un alto en la jornada, el cual se puede prolongar por varios días. Durante ese tiempo se creará el espacio necesario para intercambiar opiniones, interpretar los síntomas de la naturaleza y hacer reflexiones sobre "cosas" relacionadas con los humanos y su destino. Esta forma de aprovechamiento de los recursos ha sido caracterizada por algunos antropólogos como un sistema económico de retorno inmediato (Woodburn 1982). En él los productos son asequibles sin ninguna demora, puesto que no tienen que pasar por un largo proceso de elaboración. Adicionalmente la extensión de las prácticas para poner a disposición de los consumidores el producto final involucraría una mayor inversión de tiempo y de trabajo, así como la creación de complejas relaciones sociales de dependencia entre unos y otros individuos. Un sistema de reciprocidad forzada, opuesta a aquella que practican libremente algunos grupos de cazadores y recolectores (Bird-David 1990; Peterson 1993). En el análisis de estos sistemas de retorno inmediato, para algunos, se encuentra la clave que diferencia las sociedades de cazadores y recolectores de aquella de agricultores o de pastores (Ingold 1983).

Estos procedimientos permiten amortiguar las variaciones que se pueden dar dentro de la generación natural de los bienes que requieren los grupos. Desde cualquier punto de vista, inclusive el de un "occidental", es perfectamente lógico. Con ellos se intenta garantizar el abastecimiento y se reduce el riesgo de pasar hambre. Sin embargo, el aprovisionamiento en las sociedades humanas no sólo se garantiza siguiendo una lógica estricta; ante todo el suministro es regulado y avalado siguiendo patrones rituales que no siempre, o mejor, que casi nunca tienen lógica para el observador externo. Lo que para el desprevenido invitado al banquete es un festín y una época de distensión, para otros de los participantes significa un alto nivel de estrés, pues se requiere de la reorganización conceptual del mundo, para permitir que en el futuro eventos de esta naturaleza se puedan volver a producir. Definitivamente no es fácil manipular las fuerzas cósmicas.

El desconocimiento de esta realidad llevó, durante muchos años, a que pudiéramos aceptar que la vida de los cazadores y recolectores era sencilla. Así fue posible, en parte, revivir la idea del buen salvaje: un hombre libre e independiente en medio de la abundancia que le provee y garantiza la naturaleza. Así occidente creó y fortaleció ideas ajenas a la realidad, o creadas en la necesidad de contar con una alternativa para su situación (Bird-David 1992; Lee 1968; 1972; Sahlins 1968b; 1972). Nuestra visión de la vida de los nómadas es tan opuesta a la que ellos mismos tienen de su mundo, que no estamos en condiciones de clasificar, bajo criterios simples, sus actividades. Por ejemplo, posiblemente todos los occidentales

pondrían bajo la etiqueta de trabajo los desplazamientos que realizan los cazadores y recolectores por el bosque; al fin de cuentas es durante estas ocasiones en las que adquieren sus alimentos (ver Kaplan 2000). Los Hupdu describen esta actividad con la palabra "get ko'ai", la cual ha sido traducida como "correr el bosque"; una ocasión de relajación, un tiempo divertido (Cabrera 1999). Esta imagen que fabricamos del cazador y recolector como un ser libre contrasta con la del agricultor, quien se ve amarrado a un sinnúmero de eventos naturales que podían hacer fracasar sus intentos por garantizar su estabilidad, o tan siquiera su supervivencia. Hoy hemos comprendido que la complejidad de las organizaciones humanas hace que el estudio de las mismas no sea una tarea fácil, inclusive las de los cazadores recolectores. Por ello nos hemos visto forzados a reexaminar las palabras mismas con las cuales nos referíamos a sus mundos, los clasificábamos y traducíamos, si esto es posible, a la lógica occidental. Expresiones como tiempo libre, descanso y afluencia tal vez no reflejaban la realidad que intentábamos describir[6].

Sin importar las variaciones existentes en los sistemas agrícolas y sus adaptaciones a condiciones ecológicas locales, existe un procedimiento generalizado de comportamiento entre los agricultores. Estos, al igual que los cazadores y recolectores, también tienen que desarrollar sistemas tendientes a garantizar, de forma continua, el abastecimiento. Sus estrategias, para lograr este fin, se pueden resumir en dos aspectos fundamentales alrededor de los cuales giran las opciones seleccionadas (ver Sanders 1989).

En primer lugar el agricultor intenta obtener la mayor ganancia a partir de la inversión de su trabajo en la producción. En otras palabras el agricultor se rige por la ley del menor esfuerzo, para lograr el mayor beneficio posible. Esto implica una selección detallada de las técnicas, herramientas y cultígenos que surtan los mejores efectos para este fin. La aplicación de cada una y todas las técnicas y cultígenos que eventualmente puedan ser usados requiere de un almacenamiento de conocimientos y de especies vegetales. Solamente mediante la experimentación constante se logra este resultado. La misma garantiza la existencia de la "base de datos"

---

6 La idea de los cazadores y recolectores como parte de una sociedad "opulenta" en la cual el ocio era la ocupación que más tiempo tomaba fue introducida en el debate antropológico desde el inicio de los estudios modernos de cazadores y recolectores con la publicación de "Man the Hunter"- ver también Sahlins 1968a; 1968b. En 1972 Marshall Sahlins en " Stone Age Economics" definía estas sociedades que vivían en la afluencia como sociedades en las cuales todos los miembros de las mismas podían satisfacer sus necesidades materiales muy fácilmente. A partir de entonces se han producido un buen número de críticas sobre esta aproximación, tanto al nivel de los datos empíricos que la soportan, como de los conceptos empleados. Una reciente síntesis de estas críticas se encuentra en Kaplan 2000. Ver también Bird-David 1992.

que contiene las posibles opciones que se puedan emplear en el futuro. En segunda instancia se encuentra la necesidad de reducir los riesgos de pérdida de la cosecha, a lo largo del tiempo y para cada cosecha particular. Un aumento repentino de las lluvias, el arribo tardío de las mismas, o su carencia, así como las inundaciones imprevistas o una sequía prolongada puede afectar seriamente la producción y por tanto la estabilidad de las comunidades. En parte porque sabemos esto a través de nuestra experiencia reciente, los arqueólogos en muchas oportunidades han discutido estos factores para explicar la desaparición y el colapso de sociedades completas como los Mayas (Abrams et al, 1996; Fedick 1996; Furley et al, 1995; Sabloff 1971; Webster 2002) o de complejas sociedades como la Hohokam (Krech III, 1999)[7]. Estos riegos, a pesar de lo que se pudiera pensar, no sólo los corre el pequeño horticultor del presente o del pasado, sino que afecta de igual manera a los agricultores altamente tecnificados de los países desarrollados. El proceso de calentamiento global en el cual nos encontramos tarde o temprano obligará a redefinir las áreas agrícolas del planeta, creando crisis en la producción de diferentes localidades.

Estas dos tendencias deben ser balanceadas ya que la maximización de la inversión de trabajo, pueden fácilmente, llevar a aumentar el riesgo en la producción. Un ejemplo característico de este tipo de desequilibrio se encuentra ilustrado por la sobre explotación de los suelos, que contribuye a producir una paulatina pérdida de su aptitud agrícola y a la vuelta de unos años puede representar una disminución en la producción o la supresión de la agricultura en esas áreas. Este es el caso de la salinización o el agotamiento de los recursos hídricos[8]. Las decisiones tomadas para aumentar la producción, no siempre se encuentran en armonía con aquellas que intentan disminuir los riesgos a la misma, pudiendo pasar inadvertidos los efectos negativos que tienen la agricultura sobre el ámbito a largo plazo. Algunas comunidades pueden, como de hecho lo hacen en la Amazonía, recurrir al empleo de múltiples técnicas agrícolas simultáneamente con el fin de minimizar los riesgos y aumentar la diversidad en la producción. Este es el caso de las comunidades de campesinos que viven en Santa Rosa en el río Ucayali. Allí se registraron en

7 Ver Fagan 2000 para una historia reciente (1300-1850 d.C.) de los impactos de los cambios climáticos en las sociedades.

8 Uno de los casos más documentados sobre estos procesos tiene que ver con la salinización, en áreas semidersiticas, ocasionada por el desarrollo de sistemas de irrigación. Estas mejoras contribuyen a acelerar la concentración de sales que son perjudiciales para los cultivos, y a la vuelta de unos años pueden llevar al abandono de la práctica de la agricultura en esos lugares. Este fue un problema en el pasado – p.e., Cuencas del Tigris y Eufrates – y lo es en el presente en el sur de los Estados Unidos. Estas transformaciones ambientales han tenido importantes efectos en las historias culturales. Ver Dickson 1987; Jacobsen 1982. Para una discusión general sobre los impactos de la agricultura ver Redman 1999, Capítulo 5.

cinco unidades de paisaje que fueran estudiadas veinte tipos diferentes de agricultura y treinta y nueve variaciones en las estrategias de uso de recursos entre cuarenta y seis unidades de vivienda (Padoch y de Jong 1992). Esta flexibilidad en el uso de los recursos de áreas específicas, parece ser una generalidad en la práctica de la agricultura indígena en la Amazonía[9].

La gran dificultad para armonizar estos dos conjuntos de alternativas no sólo se encuentra en los preceptos que llevan a optar por una determinada estrategia y asumir el peligro de la pérdida de la o las cosechas. La respuesta es mucho más que una solución técnica, ya que estos factores se encuentran afectados por procesos ecológicos, demográficos, sociales y políticos de largo plazo. Por ello la agricultura solamente puede ser entendida en relación a la sociedad que la practica, con un producto más de las relaciones sociales y sus conflictos, en ambientes en continua transformación.

Prueba indiscutible de lo anterior es que los arqueólogos no sean capaces de predecir los patrones de asentamiento y las densidades demográficas de los grupos basados de forma exclusiva en la identificación de las características ambientales favorables. Este es el caso en dos importantes regiones colombianas: el Altiplano Cundiboyacense (Langebaek 1995b) y el Valle de La Plata (Drennan 2000). Los estudios que se han llevado a cabo en estas dos regiones demuestran que los mejores suelos para la agricultura no corresponden con las mayores densidades de población.

Si bien estar en una sociedad con una base agrícola, significa que la mayor parte de los productos provienen de esa actividad, existen diferentes combinaciones con otras estrategias económicas. Esto es particularmente cierto para la región amazónica, donde una buena parte de las etnias que habitan allí practican, por lo menos una vez al año, importantes viajes de caza y recolección, como se mencionó anteriormente. Estos, aunque se caracterizan por la ubicación de campamentos en aquellos lugares considerados como estratégicos, en términos de la pesca o la caza, muchas veces se asocian con viejos asentamientos en los cuales todavía es posible encontrar los restos de campos de cultivo -chagras-, que son empleados y mantenidos con este propósito (Werner 1983;1984). Los Yanomamo a pesar de su fuerte dependencia de la agricultura y sus productos, también realizan estas excursiones. Dice Chagnon:

9 Ver Denevan 2002 para una discusión general sobre los sistemas agrícolas en la región amazónica.

> Sería posible para un grupo de Yanomamos el vivir completamente de los productos silvestres que les proporciona su medio, si el grupo fuera pequeño y se mantuvieran constantemente en movimiento. Ciertamente, la mayoría de los habitantes de la Kaobawa regularmente se van de Waiyumo –o campamento– por largos periodos de tiempo, usualmente separándose en grupos de treinta a cuarenta individuos. Sobreviven de productos silvestres, especialmente frutos de palmas y caza… (1992:75)

Múltiples explicaciones se han formulado para este comportamiento. Algunos suponen que estos viajes tienen una función social, al permitir la creación de lazos de solidaridad entre personas que no son parientes. En tal caso se trataría de desplazamientos que suplen necesidades de interacción social. Otros los ven como una forma para afianzar el poder de quienes tienen la autoridad para organizar y comandar estas expediciones. Algunos más piensan que estas excursiones son una respuesta adaptativa ante las limitantes ambientales que representa el medio amazónico: el abandono temporal de los asentamientos por una buena parte de la población implica una disminución de las cantidades de basura arrojada, así como un aumento en la fauna local, al reducir el impacto ocasionado por los habitantes de los asentamientos en ella[10]. De una u otra forma estos viajes pueden tener varias funciones. Por ello estas excursiones han sido consideradas como complementarias de la vida sedentaria en el bosque (Werner 1983) y por tanto parte de la economía de las comunidades agrícolas.

Es común que los desplazamientos sean realizados a zonas en las cuales, con anterioridad, han sido creados algunos campos de cultivo, como se mencionó anteriormente. Estos aportarán parte de los alimentos que serán consumidos por la comunidad en movimiento. No es claro si estas siembras distantes son realizadas, también, con el fin de generar nuevos recursos para las presas de caza. En la Amazonía colombiana muchos grupos siembran una parte de la chagra, especialmente aquel sector que circunda el campo agrícola, para alimentar sus futuras presas de caza y proteger los cultivos ubicados en el centro de la misma. De una u otra forma resulta absolutamente seguro que este tipo de prácticas permite un significativo aumento en los mamíferos y por tanto una mayor oferta para el cazador (ver Smith 2005 para un ejemplo de Panamá). Por ejemplo una antropóloga notó que más del veinte por ciento de los pequeños roedores que fueron consumidos durante tres meses por un grupo Tukano provenían de los campos de cultivo. Las mujeres de la comunidad

10 Ver al respecto Good 1995.

habían plantado una variedad de yuca particularmente dulce en estas chagras con el fin de atraer, alimentar y cazar a estos roedores (Dufour 1990). Desde esta perspectiva las labores agrícolas estimulan el aumento en la fauna, subsanando las deficiencias que puedan surgir en la misma a consecuencia de una explotación continuada[11].

Evidentemente el tratamiento que le habíamos otorgado a la chagra como campo de cultivo con un ciclo de utilización determinado por la invasión de maleza y la pérdida de la fertilidad de los suelos, que llevaba a su abandono después de dos o tres años de cultivo, desconocía su potencial como área de caza y zona de experimentación e incorporación de futuras plantas cultivadas. Esta aproximación tampoco permitía ver el desarrollo de otros sistemas de producción, como la arboricultura, que en algunas regiones donde se practica la agricultura de tumba y quema la misma es un importante factor en la producción y en la transformación ambiental[12]. En efecto los campos de cultivo no se abandonan, simplemente su utilización varía. Estos después de algunos años se transforman en huertas para la aclimatación de plantas semi-domesticadas, que son transplantadas desde el bosque, al tiempo que se cosechan algunos productos[13]. La utilización de los frutales plantados inmediatamente después del despeje del bosque puede continuar por muchos años después del abandono del sector como área agrícola; además los mismos sirven como carnada para la caza de mamíferos, como se mencionó anteriormente.

## POBLACIÓN, PRODUCCIÓN Y CAMBIO SOCIAL ¿SE AUTO REGULA EL SISTEMA?

En busca de la reproducción de las condiciones bajo las cuales se adoptó la agricultura como sistema predominante de producción de alimentos, muchos antropólogos y arqueólogos han recurrido a examinar algunas variables que son consideradas como claves para entender este proceso. Indudablemente un aspecto extremadamente importante dentro del conjunto de la producción agrícola es su relación con la población y su densidad relativa. En efecto, en el pasado los investigadores han respaldado la idea, según la cual, el aumento de la población se traduce en un descenso en la cantidad y calidad de recursos disponibles. En teoría esto obliga la búsqueda de nuevas alternativas. Muchos de los grupos que ya practican la agricultura entraran en un proceso de intensificación, entendida como una mayor pro-

11 Estas ideas fueron sugeridas por Linares 1976.
12 Ver por ejemplo Atran 1993.
13 Sobre este cambio gradual hacia la agricultura ver Price y Gebauer 1995.

ducción empleando el mismo espacio, al tiempo que se pondera el valor de la propiedad agrícola y genera nuevas formas de tenencia de la tierra[14]. Las variaciones en la densidad de la población, además, conlleva importantes cambios en las relaciones de las comunidades y su entorno; cambios que por lo demás no siempre son beneficiosos a largo plazo (Redman 1999). Para algunos, en el caso de los cazadores y recolectores el aumento de la población pudo ser parte del proceso que los transformó en agricultores. Es por ello que la población, de forma generalizada, ha sido considerada como un resorte para el desarrollo tecnológico y sociopolítico (ver Johnson y Earle 1987) y no solo para explicar el origen de la agricultura. En efecto, la población y su comportamiento, como marco de referencia generalizado, permitió a muchos de los evolucionistas organizar sus datos de una forma aparentemente coherente al identificar las relaciones entre ésta y los desarrollos registrados en contextos arqueológicos (ver por ejemplo Sanders 1974;1984) (ver capítulo 5).

De forma general existe un acuerdo entre los especialistas sobre algunos de los aspectos más interesantes para comprender cada uno de estos arreglos sociales que se identifican en la historia en relación con el comportamiento de la población. En los estudios de los cazadores y recolectores la movilidad, la territorialidad, la tendencia al reemplazo de una adaptación generalizada por una especializada y el papel de la reciprocidad parecen ser dominantes. En las sociedades agrícolas la división del trabajo y la coordinación del mismo, los procesos de domesticación, el almacenamiento, la inequidad, la territorialidad asociada a una tendencia al desarrollo local, así como la sedentarización priman. En las sociedades cacicales el estudio de la institucionalización del poder y su manipulación a través de la producción, la especialización del trabajo, el incremento en la actividad guerrera y el comercio que provee al poder con los medios y los símbolos que le dan vida, han sido los temas centrales. Estas variables, en un sentido diacrónico, indican cambios cuantitativos y cualitativos en la forma en que se desarrollan estas actividades sociales, que engloban la producción, la distribución y el consumo, a lo largo del tiempo (ver figura 3.3).

---

14 Este modelo fue propuesto por Boserup, 1965. Posiblemente este sea el libro que más ha influido el pensamiento antropológico en relación con la población desde mediados del siglo pasado, cuando se publicó. A pesar de algunas críticas, entre las cuales se incluye el haber transformado a la población en el motor que alimenta el cambio social y por tanto omitir las explicaciones del cambio demográfico, basada en el uso de un término de difícil contrastación empírica como lo es el de densidad demográfica, mientras centra el interés de los investigadores en lo efectos del mismo, este texto sigue siendo parte central de la discusión antropológica.

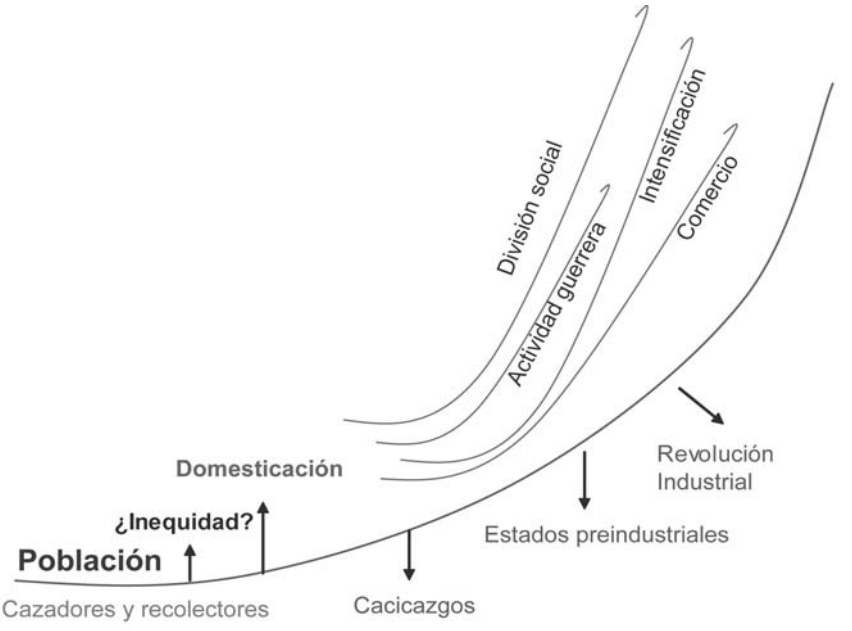


**Figura 3.3**
Comportamiento de la población y su relación con algunas variables asociadas a la misma en diferentes momentos de la historia que fuera propuesta por los evolucionistas. En esta grafica se consideran los cambios cuantitativos y no los cualitativos.

La pregunta inicial, que fuera formulada hace más de doscientos años (1798), en relación con la densidad demográfica en las sociedades, veía el crecimiento demográfico como un proceso que llevaba a las comunidades a someterse a sucesivos ciclos de "progreso" y "miseria". Estos regulaban y reflejaban las relaciones entre la población y los recursos disponibles. Esta miseria era el resultado de sobrepasar el límite "natural" de los recursos disponibles. El mundo de ese entonces, o al menos la forma en la cual algunos filósofos lo veían, se enfrentaba a un cambio profundo.

> Se ha dicho, que en el presente está en boga una gran pregunta. Si los hombres están en la ruta de un acelerado adelanto hacia un ilimitado, y por tanto inconcebible progreso; o si están condenados a una perpetua oscilación entre la felicidad y la miseria, y después de cada esfuerzo todavía se encuentra a una distancia inmensurable de aquello que tienen como objetivo. Malthus 1998:2-3.

El síntoma que revelaba el adelanto o la miseria no era otro que el comportamiento de la población. La explicación propuesta, en ese entonces, presuponía que

existían mecanismos naturales, que mantenían a las poblaciones más o menos en equilibrio con los recursos disponibles.

Las oscilaciones observadas eran efectos directos de los mecanismos de regulación. Dos variables se destacaban en estos estudios demográficos: la tasa de fertilidad y la tasa de mortalidad. Factores que se creía eran determinantes en el tamaño de una población, y por tanto en su abastecimiento. Se esperaba que la población aumentara cuando las condiciones eran favorables y decreciera cuando no lo eran.

Más tarde los ecólogos culturales propondrían que existía, igualmente, sistemas de auto regulación en la población humana que funcionaban a partir de sus actividades. Obviamente estas actividades involucraban rituales y elaboraciones culturales que desembocaban en acciones concretas para controlar la población y sus relaciones con los recursos disponibles. Posiblemente el ejemplo más conocido de estos sistemas de regulación cultural se encuentre ilustrado por las relaciones, explicadas bajo una mirada ecológico-funcionalista, entre producción agrícola, crecimiento de la población de marranos domésticos, con sus consecuencias adversas como la destrucción de cultivos y la polución por excrementos, y los ciclos rituales y la actividad guerrera entre algunos grupos de Nueva Guinea (Rappaport 1967a; 1967b; Vayda 1971). Estos modelos y sus ideas asociadas se hicieron extensivos a todos los niveles de las organizaciones humanas, dando cuenta del tamaño y densidad de las poblaciones e influyen la representación que se hace del nativo y sus relaciones ambientales (ver capítulo 7).

La regla que seguían estos antropólogos era algo así: todas las sociedades, de una u otra forma, controlaban su crecimiento demográfico, ajustando su densidad y distribución de acuerdo con la disponibilidad de los recursos. Por ejemplo, Richard Lee, uno de los expertos en sociedades de cazadores y recolectores, afirmaba al referirse a la movilidad de este tipo de sociedades que...

> Esta movilidad tiene un profundo significado ecológico adaptativo. El miedo y la necesidad de evitar el conflicto entre grupos tiene como efecto el mantener a la gente separada. Esta percepción de la amenaza que representa el conflicto hace que el tamaño del grupo y la densidad de la población se mantenga en unos niveles muy por debajo de aquellos que pueden ser soportados por los recursos alimenticios, si es que la población puede ser organizada para usar esos recursos de una manera más eficiente. Al estabilizar el número de personas en un nivel bajo a través de un mecanismos de distanciamiento espacial de la población ésta es protegida contra un gran rango de variación en medio de la abundancia de los recursos alimenticios. Por tanto, el conflicto lejos de ser un factor causal que se encuentra opuesto a la explicación ecológica, sería mejor considerado como una variable ecológica... Lee 1972:183.

Estas ideas sobre el conflicto explicarían la necesidad de mantener una baja densidad de población, y por tanto algunos procesos de expansión de la misma, en aquellos lugares en que esto es posible. Así se explicaría la aparente "estabilidad" de la prehistoria. Razonando de una manera análoga es posible explicar el sacrificio de infantes –particularmente el de niñas– y el canibalismo, hasta cierto punto[15]. Estas ideas fueron tomadas con mucho escepticismo por algunos arqueólogos. Particularmente Sanders (1984) consideraba poco probable que los grupos humanos actuaran para resolver de forma conciente problemas potenciales de largo plazo. Para él los comportamientos humanos son respuestas selectivas a problemas inmediatos, que requieren de soluciones inmediatas. Recientemente estos sistemas de regulación han sido interpretados no como respuestas adaptativas, sino como el resultado de la imposibilidad de las economías para sobreponerse a las limitaciones impuestas por los recursos (Wood 1998).

En este esquema la adopción o el desarrollo de la agricultura significa una ampliación de los recursos disponibles; por tanto debe implicar un replanteamiento de los mecanismos reguladores empleados por las poblaciones. No obstante, las propuestas enfatizaron el papel de la población como motor de cambio, dejando de lado los sistemas de regulación y el análisis de sus deficiencias.

Un modelo que intenta explicar la adopción de la agricultura, enfatizando la variable demográfica, fue propuesto hace algunos años (Cohen 1977)[16]. Una de las dificultades con las que se encuentra este modelo es que la agricultura se desarrolló de forma independiente en diferentes partes del planeta más o menos durante la misma época. Entonces sería necesario probar que el mundo, de una forma global, había alcanzado una masa crítica en términos de su población. Es decir una "super población" que no se podía abastecer con el estilo de vida de los cazadores y recolectores ¿Cuál es esta masa crítica? Resulta verdaderamente difícil comprobar esto debido a la dificultad para adquirir las informaciones necesarias. A pesar de ello es posible "seguir", usando algunos planteamientos derivados de estas ideas y las consecuencias lógicas de estas ideas.

---

15 Hacia la segunda mitad del siglo pasado la ecología humana se encontraba en su apogeo. Un buen número de los ejemplos que nutrían su desarrollo provenían de la Amazonía. En ellos se sobresaltaba el valor de la regulación social – p.e., ritual – que permitía un control de la población ajustándola a las condiciones – recursos – disponibles. Es por ello que son innumerables los comentarios de los antropólogos a este respecto. Por ejemplo Moran, refiriéndose a las bajas densidades de población, que también parecen ser un prerequisito para la existencia de los agricultores en las selvas tropicales, afirma: "Las bajas densidades de población eran mantenidas a través de la práctica de actividad guerrera, el infanticidio femenino y la fusión de los asentamientos" Moran 1981:42.

16 Las ideas de Cohen 1977 se basan en la propuesta de Boserup 1965.

## LA POBLACIÓN, SU BIENESTAR Y EL DESARROLLO DE LA AGRICULTURA

Quienes disfrutamos de la agricultura como sistema de producción hemos tendido a ver esta "estrategia" como la mejor opción; después de todo es la agricultura la que nos permite vivir en las complejas ciudades de principios del siglo XXI. Sin la agricultura nunca hubiéramos podido construir los sistemas informáticos que manipulan y con los que manipulamos al mundo, y aún menos iniciar la exploración espacial. Definitivamente es inconcebible nuestra forma de vida presente sin plantas domésticas, su producción fue uno de los primeros pasos en una larga trayectoria que asociamos, de una u otra forma, con la palabra progreso. A pesar de ello esta idea del "progreso" no es tan clara, o al menos no tiene el mismo significado, cuando intentamos contrastarla con aquello que sabemos de los cazadores y recolectores del pasado y del presente. En efecto, los datos recopilados entre las primeras sociedades que entraron por el camino de esta transformación sugieren que la salud de sus miembros fue significativamente inferior a aquella de sus predecesores cazadores y recolectores. Las enfermedades asociadas a una mala nutrición, así como una importante progresión en el número de "condiciones" generadas por parasitismo, que pudieron ocasionar desnutrición, parecen aumentar exponencialmente durante los inicios de la agricultura (Cohen 2002)[17]. Para no mencionar otros problemas como el aumento de las caries y abscesos dentales característicos de la dieta de los agricultores, reducción del tamaño de la dentadura, y desarrollo de malformaciones como consecuencia del cambio en las actividades de subsistencia (Larsen 1995). Las condiciones de salud de estos primeros agricultores parecen ser, a todas luces, muy inferiores inclusive a aquellas de los modernos cazadores y recolectores que habitan en zonas marginales como el desierto del Kalahari (Lee 1968;1969;1990; Truswell y Hansen 1976). Aparentemente este nuevo modo de vida no ofrecía ninguna ventaja evidente a quienes la practicaban, según lo sugieren los datos con los que contamos. Entonces la pregunta es ¿Si la vida iba a ser más difícil como agricultor por qué siguieron ese camino?

Varios intentos han sido realizados para generar un modelo que de cuenta de tan sorprendente transformación. La premisa subyacente en los mismos es que las condiciones de vida de los cazadores y recolectores que tomaron el camino de la agricultura debía ser tan absurdamente desesperada que la mejor opción para sobrevivir resultaba ser la agricultura. Por supuesto, ésta de ningún modo era la respuesta óptima, sólo era el menor de los muchos males que aquejaban a los habitantes

17 Para un ejemplo de Sudamérica ver Marvin 1984.

del pasado. Entonces vale la pena preguntarse ¿Cómo se pudo deteriorar la calidad de vida a ese nivel? En realidad, no existe un acuerdo entre los especialistas en torno a la evidencia que soporta estas ideas. Esto, en parte, se debe a las dificultades existentes para recuperar los datos que permiten evaluarlas (Wood y Milner 1994; Wood et al, 1992). El modelo propuesto implica que para poder entender la adopción y origen de la agricultura es necesario demostrar que los mecanismos empleados por estas sociedades para controlar el crecimiento de la población fueron insuficientes, llevando a las "masas de hambrientos" a adoptar una estrategia que posiblemente parecía absurda, como lo fuera la agricultura, en su momento inicial. O demostrar que a pesar de estos controles el ámbito se deterioró a tal punto que los viejos sistemas de vida resultaron poco viables. Esta última idea parece ser más atractiva, o al menos empíricamente contrastable. Una tercera alternativa es una combinación de los procesos de aumento de la población y cambio ambiental.

En efecto, basados en un buen número de estudios arqueológicos y paleoambientales, algunos investigadores han sugerido que para que los cazadores y recolectores abandonaran el sistema de vida, que durante tanto tiempo había sido una estrategia adecuada, se debieron dar importantes transformaciones climáticas, que forzaron nuevas adaptaciones (Binford 1968; Flannery 1973; Meyers 1971). La creación de tensiones sociales y económicas generadas por cambios en la distribución y acceso a los recursos, por ejemplo ciclos anuales de oferta ambiental fuera de lo común, o la supresión de algunos recursos, por ejemplo extinción de algunas especies o de especies claves en el ecosistema, podrían generar un nuevo paisaje, forzando a los grupos humanos a redefinir sus estrategias adaptativas y por tanto a transformar sus patrones sociales de producción. De este modo, algunos de ellos, pudieron entrar por el camino de la economía agrícola.

Un modelo basado en estas ideas fue propuesto a principios de la década de los noventa (Layton, Foley y Williams 1991). El mismo supone que los cazadores y recolectores cuentan con un conjunto de alimentos que consideran los más adecuados para su sustento. En cierta forma se trata de un "ideal", que intentan alcanzar desarrollando diferentes actividades. Al introducirse importantes transformaciones ambientales, posiblemente como aquellas que se dieron en la transición entre el Pleistoceno y el Holoceno, los componentes de esta dieta ideal empezarán a escasear. Es así como los nómadas del modelo tienen que conformase con alimentos que con anterioridad no consideraban "dignos" de su dieta. Aquellas cosas que sabían que podían consumir, pero que eran poco apetecidas, o requerían de una alta inversión en trabajo para su adquisición, repentinamente empiezan a ser significativas en la dieta. Esto, en teoría, significa un cambio en las estrategias empleadas

para procurarse los alimentos, y una importante transformación en la intensidad y las características de los impactos ambientales hasta entonces generados. Desde el punto de vista de este modelo son posibles dos resultados. Por una parte los nuevos recursos pueden forzar el aumento de la movilidad, para suplir las necesidades de los grupos. En este caso se daría un proceso en el cual es notoria una tendencia a la disminución local de la población dado que la misma se dispersa. Siguiendo esta ruta, posiblemente, no se de el desarrollo de la agricultura[18]. Este, al menos teóricamente, es el caso de la Amazonía. Allí los recursos se encuentran distribuidos de forma homogénea y no existen límites aparentes para la movilidad. A pesar de esto contamos con indicios del uso de ciertas plantas que se pueden incluir entre las plantas domesticadas. Otros factores, hasta ahora ignorados, deben estar en juego.

En segunda instancia, si el recurso clave tiene una distribución espacial caracterizada por concentraciones locales, el mismo llevará a una reducción en la movilidad y a un aumento en la concentración de individuos en un punto. Así se producirá "superpoblación" generada artificialmente en torno a los recursos explotados. Estas condiciones darán pie, con el tiempo, al desarrollo y adopción de la agricultura. La necesidad de incrementar y cuidar del recurso, que muchos suponen se trata de un grupo de plantas, generará su manipulación y por tanto su transformación[19]. La simulación, basada en los escenarios propuestos por el modelo, hace notorias otra variables que habían sido dejadas de lado. Por una parte la densidad de los recursos es crucial, así como lo son la efectividad de las técnicas de recolección y el tipo de cosecha –como producción– que se logre con un determinado recurso. Más aún se resalta el valor que pudo tener la sostenibilidad del recurso empleado y la coevolución que se genera entre los recursos y las actividades humanas (Winterhalder 1993)[20]. Indudablemente este cambio de estrategia implica también una reorganización de la forma social de la producción. Es decir los individuos y los diferentes grupos de ellos, tendrán que asumir nuevos papeles y realizar nuevas actividades. Así se dará una reestructuración del mundo social y físico, que necesitará de una nueva y adecuada representación del paisaje. Como lo afirma Ingold:

---

18 Este argumento ha sido presentado por Hawkes y O'Connell 1992 como una crítica al modelo propuesto por Layton, Foley y Williams 1991

19 Esta hipótesis tiene ciertas semejanzas con la propuesta de Gordon Child (1951) sobre el origen de la agricultura que es conocida como la hipótesis de Oasis. Según Child condiciones adversas hacen que en ciertos puntos –los oasis– se de una concentración de especies – animales y vegetales – que obliga a una estrecha interacción que llevan al desarrollo de la agricultura y la domesticación de los animales.

20 Las ideas sobre la co-evolución fueron introducidas a la discusión sobre el origen de la agricultura por Rindos 1984.

> … la transformación de los recolectores en cultivadores se da en el punto en el cual el componente social y el sistema ecológico del modo de producción de los recolectores "alcanza los límites de compatibilidad funcional", creando un contradicción al interior del sistema la cual es resuelta con el surgimiento de un nuevo conjunto de relaciones, tanto sociales como ecológicas. (1979:284).

Estos modelos que se ocupan de explicar el origen de la agricultura en realidad no son contrastables a partir de las informaciones que tenemos para la Amazonía. Allí, a lo sumo hemos llegado a documentar en el temprano registro arqueológico algunas especies, como en el caso de Peña Roja, que son cultivadas (Mora 2003; Piperno 1999; Piperno y Perasall 1998). Por ello la discusión, ante la falta de evidencias, ha girado en torno a la adopción de la agricultura, enfatizando las condiciones ecológicas necesarias para que esta fuera viable. Las interpretaciones surgidas, entonces, destacan, nuevamente, las zonas de vársea en oposición a la tierra firme (Carneiro 1970a). Así se perpetúa el debate entre sitios aptos, desde un punto de vista ecológico –vársea, y sitios no aptos– tierra firme. Esta perspectiva, de una u otra manera, evita que podamos ver muchos de los procesos de domesticación, en los cuales la diversidad de las condiciones ecológicas constituyen un elemento clave en las respuestas adaptativas que los grupos emplean hoy en día. La explicación es, como lo fuera por mucho tiempo en el registro arqueológico, la asimilación a una nueva forma de vida por medio del contacto o reemplazo de las poblaciones. Indudablemente una explicación simplista y poco satisfactoria para las preguntas que nos formulamos.

De otra parte, los datos y ejemplos etnográficos, en el caso del origen o adopción de la agricultura, deben ser considerados cuidadosamente. Uno de los problemas fundamentales en la reciente adquisición de la agricultura por parte de comunidades amazónicas que no hace mucho eran cazadoras y recolectoras, y de su uso para evaluar el pasado, es que ésta es sólo considerada como un cambio en la producción. Tampoco puede ser vista como el uso de una alternativa en sitios cuyas condiciones lo permiten, como propusiera hace un tiempo Carneiro (1970b:246). La adopción de la agricultura por parte de algunos grupos en el presente es solo uno más entre los muchos cambios que se dan en el choque con occidente. Un cambio forzado por presiones sociales y políticas externas que se realiza a una velocidad increíble. Las características de este encuentro, dadas sus particularidades cuantitativas y cualitativas, así como su velocidad, hacen que esta transformación sea difícilmente comparable con el proceso de adopción o desarrollo de la agricultura con anterioridad a la existencia de los estados nacionales. A pesar de ello los estudios se basan en el análisis de un fragmento de la sociedad y desconoce otros. Por ejemplo, este abrupto cambio impuesto a partir de las relacio-

nes con occidente rompe con reglas fundamentales de la vida social de estas comunidades, como lo es la reciprocidad, generando una miseria fuera de lo común y una tendencia a la acumulación que no necesariamente debió existir en el pasado. Algunos antropólogos han documentado estas transformaciones en sociedades como la Warao (Heinen 1982; 1994). Allí la descomposición generada por occidente es extraordinaria y concomitante con la adopción de la agricultura; esta última es sólo un cambio más al cual, de forma honesta, no le podríamos atribuir con certeza la culpa de todo el malestar social y los problemas de salud. Sin embargo este aspecto, y otros semejantes, son omitidos cuando se hacen las proyecciones del presente etnográfico hacia el pasado arqueológico en relación con la adopción de la agricultura. Algunos estudios realizados entre grupos de cazadores y recolectores que adoptaron la agricultura durante el siglo XX sugieren que la misma ha incrementado la vulnerabilidad a los cambios estacionales creando hambrunas por fallas en la producción de alimentos. A pesar de ello, en casos como el de los Xavante, ésta significó la adquisición de una mayor disponibilidad de alimentos a lo largo del año (Flowers 1983).

## AGRICULTORES TEMPRANOS DE LA AMAZONÍA

Es, en realidad, poco lo que sabemos sobre las condiciones y los procesos que dieron pie al surgimiento de las sociedades agrícolas de la Amazonía. Sabemos que hace 8,000 años ya existían algunas plantas cultivadas en sitios como Peña Roja, como ya se mencionó (ver Mora 2003; Piperno y Perasall 1998). Es razonable suponer que con mucha anterioridad a esta época ya se estuvieran manipulando las plantas. La adopción de la agricultura o la creación de la misma es un proceso continuo de cambio, gradual, no una revolución como se pensara en el pasado[21]. De un modo u otro, el comportamiento de los grupos cazadores y recolectores contemporáneos sugiere que este tipo de economía implica una constante manipulación de las mismas. El transporte de semillas de plantas que se destacan por la calidad de sus frutos, por ejemplo, pudo crear una selección de conjuntos de las mismas en lugares –campamentos– predeterminados. Así se daría pie al inicio de algunas variedades que bien pudieran terminar en plantas cultivadas, al tiempo que se crean espacios con condiciones especiales. Estas plantas no serían única y exclusivamente plantas comestibles sino que involucrarían plantas con las cuales se pudieran manufacturar artefactos tales como recipientes. El más antiguo registro arqueológico de plantas cultivas en sitios como el valle de Oaxaca, en México, sugieren que este fue el caso. En Peña Roja las calabazas se encuentran entre las

21 Sobre este cambio gradual hacia la agricultura ver Price y Gebauer 1995.

primeras plantas cultivadas en hacer su aparición en el registro arqueológico[22]. Plantas como el maíz, que tiene una absoluta dependencia de los humanos para su reproducción, sólo se encuentran en el registro arqueológico de la Amazonía colombiana hacia el 2,500 antes de la era cristiana (Mora et al, 1991). Sin embargo la densidad de los asentamientos, la distribución de los mismos y sus características sugieren que para el primer milenio antes de la era cristiana la agricultura era una práctica común.

El planteamiento del origen de la agricultura, en la visión de los indígenas, se asocia a una secuencia mitológica, que narra la "apropiación" de cada una de las plantas cultivadas. De esta forma el problema se desplaza de la "necesidad" del conocimiento de una técnica, a la "necesidad" del proceso de adquisición de un cultígeno específico, de su misma "producción" la cual es mediada por una serie de eventos sociales que son relatados (ver por ejemplo Arhem et al, 2004:495-509 para el caso Makuna). Posiblemente nuestra reflexión deba seguir este camino.

Si bien desde la perspectiva occidental contamos con unas pocas evidencias sobre cómo se pudieron acopiar los conocimientos necesarios para poder iniciar la agricultura, aún es casi nada lo que sabemos sobre las razones que los grupos humanos tuvieron para entrar de lleno en la transformación social y ambiental que implica la agricultura. Para explicar este proceso se han construido varios modelos. En parte la dificultad para generar una explicación adecuada radica en que debieron existir condiciones específicas - histórico-ambientales - en cada caso particular que justificaran la adopción de esta nueva estrategia. ¿Cuáles eran estas condiciones? ¿Es posible conocer estas condiciones en el caso amazónico? Aunque desconocemos estas condiciones, parece evidente que existe una continuidad en los procesos que no permite una separación, como la propuesta por los especialistas en sus categorías, que facilite el análisis empírico de los procesos propuestos.

Si bien es poco lo que sabemos de esta transición a la agricultura y su desarrollo local en la Amazonía, la gran mayoría de los estudios se han centrado en la descripción de los sistemas sociales que fueron soportados por este tipo de economía. Después de todo éstos constituyen el presente etnográfico que dio y da origen al pasado arqueológico. El reflejo en el espejo que ha permitido que occidente arme un rompecabezas en el cual puede colocar y explicar el pasado de sociedades que desconoce. Sociedades "sin historia".

---

22 Las especies que con mayor probabilidad fueron cultivadas en Peña Roja son *C. moschata*, *Lagenaria siceraria y Calathea allouia*. Ver Piperno 1999. También en Mora 2003.

# 4
# ANTROPÓLOGOS Y ARQUEÓLOGOS: VISIONES CAMBIANTES

*Por el momento debemos conformarnos con establecer que estas gentes han hecho un importante número de descubrimientos e invenciones que eran desconocidas en el viejo mundo.* Nordenskiold 1931:2

Nuestra visión y agudeza tecnológica nos llevaron a pensar, hacia la década de los cincuenta, que a la Amazonía la podíamos definir empleando conceptos opuestos: riqueza y pobreza; abundancia y escasez; opulencia y miseria. Las experiencias que habíamos acumulado, respecto a la intervención humana de las selvas, junto con los resultados aportados por las ciencias naturales, indicaban que una vez abierto el bosque, los suelos que habían alimentado la frondosa y compleja vegetación desaparecían. En realidad los suelos amazónicos se comportaban como lo hacen los espejismos: una vez habíamos tomado posesión de los mismos, al eliminar la vegetación, y estábamos dispuestos a trabajar sobre ellos se desvanecían rápidamente. Las fuertes lluvias los habían depositado en otro lugar, o arrojado a los ríos. Así concluían las esperanzas del agricultor, que dejaba tras de sí algunas hectáreas desvastadas. La más clara opción, entonces, para incorporar estas regiones a las economías nacionales resultaba ser la ganadería[1] y, por supuesto, la especulación con el precio de la tierra. Así muchos países desarrollaron figuras legales, que garantizaban el proceso. Por ejemplo, la supresión del bosque, parte inicial de la degradación ambiental, es lo que los entes gubernamentales colombianos denominaron durante una gran parte del siglo pasado como "las mejoras". Con las mismas se garantizaba la propiedad de la tierra. La dificultad, para participar en este lamentable negocio, estaba en la necesidad de contar con un capital, del cual el

1 A pesar de ser la ganadería la solución considerada por muchos como óptima para utilizar estas regiones, la práctica de la misma, de forma eficiente, require de la introducción de diferentes clases de pastos con el fin de minimizar la erosión y garantizar una adecuada producción. Esto implica otros problemas ecológicos y económicos. Ver Muller et al, 2004.

campesino pobre no disponía. Así, después de realizar increíbles esfuerzos, éste quedaba a merced de quienes contaban con unos cuantos pesos para comprar las mejoras infringidas en el paisaje. Así se contribuyó a la formación de una sociedad más injusta, al tiempo que se permitió la destrucción de una gran parte del capital natural del país. Sólo unos pocos especuladores se beneficiaron con este negocio. No disponemos de datos para la Amazonía, sin embargo un proceso semejante, que se llevó a cabo en Colombia entre 1870 y 1936, significó que el 80% de los baldíos titulados durante este período tenían mil o más hectáreas (LeGrand 1984). Así que los campesinos pobres fueron dejados de lado y se dio paso a una mayor inequidad. Hoy en medio de una interminable guerra civil el país cosecha, de muchas maneras, los frutos sembrados; o tal vez tan sólo sigue recogiendo los árboles desarraigados.

En contraste con la miseria que éramos capaces de crear en nuestros sistemas sociales, la selva se comportaba como el más eficiente y sorprendente sistema de reciclaje, para permitir la alimentación de una variedad casi ilimitada de formas de vida, a través de sus múltiples interrelaciones. Unos pocos nutrientes habían generado un mundo exuberante, que no hubieran podido imaginar aquellos que vivían en los mejores suelos del planeta.

Estos dos hechos influyeron profundamente en los primeros arqueólogos que intentaron construir la historia de la Amazonía. Sus marcos de referencia no podían ignorar la fragilidad del ecosistema del bosque húmedo tropical, ni el fracaso de las sociedades nacionales por hacer del mismo una "huerta". Adicionalmente, las informaciones ecológicas y sobre los sistemas agrícolas propios de la región eran muy pobres y de una u otra forma reforzaban la idea de una limitante para el desarrollo. Los intentos de Julian Steward (1959; 1974) por unir en una ecuación historia, ámbito, adaptación y tecnología, identificando un núcleo básico para la estructura social sólo parecía, para muchos, confirmar los bajos niveles de integración social de los habitantes de las selvas. En fin, estos primeros arqueólogos de la Amazonía encontraron un mundo que en términos geográficos se caracterizaba por su uniformidad y el cual solamente podía hacerse productivo con un sistema agrícola poco eficiente[2].

En efecto, en un paisaje rico en sus componentes animales y vegetales, pero absurdamente homogéneo, los humanos habían desarrollado una técnica agrícola

2 El estudio de las prácticas agrícolas y de la subsistencia desde una perspectiva que ve en el medio amazónico una limitante han sido postulados y defendidos particularmente por B. Meggers durante cerca de medio siglo. Algunos de sus estudiantes y asociados, particularmente en Brasil aún defienden esta perspectiva. Ver Meggers 1954;1957; 1971; 1991; 1994; 1995; Meggers y Evans 1983.

de bajo rendimiento. La misma consistía en despejar áreas reducidas dentro del bosque, talando los árboles más grandes. Después de unos días, en los cuales se habrían secado un poco los troncos, se quemaba para dejar el parche en cenizas. Sobre ellas se plantaría. El agricultor guardaba la esperanza de haber destruido una gran parte de las semillas que se encontraban latentes en el suelo, y poder incorporar la materia orgánica, ahora en forma de cenizas, como fertilizante para las plantas cultivadas.

**Figura 4.1**
Campo de cultivo del medio río Caquetá. En este caso la quema de la vegetación después de ser tumbada fue incompleta, dejando troncos grandes en el lugar. Esto merma la producción y eventualmente puede contribuir a acelerar el proceso de regeneración.

Este sistema indudablemente representaba un límite: los suelos en producción perdían sus condiciones rápidamente, al ser expuestos a las torrenciales lluvias y el sol, para no mencionar el cultivo que los agotaba. Adicionalmente, de la espesa selva vecina serían introducidas, por aves y mamíferos, plantas invasoras que darían inicio a la regeneración del bosque. Pronto sería necesario realizar grandes

esfuerzos para suprimir las malas hierbas que se expandían sobre los cultivos. Estos fenómenos determinaban que a los pocos años de haberse iniciado la explotación de un sitio, la inversión en trabajo aumentara exponencialmente, en tanto que la producción disminuía significativamente. Entonces la única alternativa posible, para el agricultor, era abrir una nueva "chagra" en otro lugar. Poco a poco el paisaje se iría agotando. Los espacios de bosque maduro se reducirían significativamente. Así, a nivel general, los períodos de descanso –regeneración– de las chagras tenderían a reducirse. Finalmente los agricultores trasladarían sus viviendas a otra región, en la cual los nutrientes se encontraban protegidos por un bosque primario.

Estas ideas asumían que en regiones como la Amazonía la agricultura se basaba en el cultivo de tubérculos, como la yuca, sobre unos suelos verdaderamente pobres. De este manera el sistema agrícola se reducía, en tanto que las características del espacio geográfico se homogenizaban. Así se introducían importantes errores en el modelo agrícola que intentaba reconstruir los sistemas de producción. Esta visión impidió ver la gran diversidad involucrada en este sistema agrícola, al tiempo que desechó algunas de sus potenciales ventajas. Esto en parte ha sido atribuido a una mentalidad que se encontraba deseosa de presentar a estos agricultores como primitivos (O'Brien 2002). Recientemente ha sido demostrado que es posible que una sociedad realice una intensificación, bajo condiciones de altas densidades demográficas, sin necesidad de contar con abonos químicos o sistemas de arado mecanizados practicando una agricultura itinerante con cereales –p.e., maíz– en suelos con mejores condiciones. La clave del sistema será la prolongación de los períodos de cultivo, hasta cierto punto, sin que los mismos generen una importante degradación. Esta fue la estrategia seleccionada por algunos sectores de la población Maya durante el período clásico (Johston 2002). A pesar de ello, en forma global se ha señalado a esta degradación como una de las causales del colapso de esta sociedad (ver Figura 4.2).

Las fallas en la construcción del modelo agrícola condujeron a una clara, aunque equivocada, visión: los campesinos amazónicos, tendrían que realizar desplazamientos, que no les permitirían regresar al punto de partida, sino cuando éste se hubiera recuperado y cumpliera con los requisitos necesarios para reiniciar el proceso de tala. Fue entonces resaltada la relación entre la densidad de la población y el espacio disponible. Era evidente una conclusión: las sociedades amazónicas que se adaptaban usando este sistema agrícola, tenían como prerrequisito el tener bajas densidades de población y el contar con un gran terreno a su disposición[3]. Imagen

3 Un ejemplo de las grandes extensiones de terreno que son empleadas por estas comunidades nativas en el presente se encuentra en Walschburger y Von Hildebrand 1988.

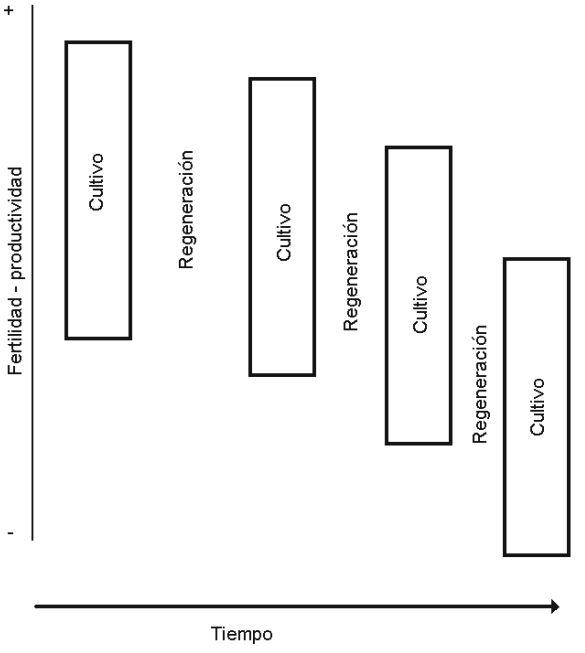


**Figura 4.2**
Proceso local de uso del espacio en el cual los períodos de cultivo se van acortando debido a las necesidades de la población y por tanto llevan a una disminución significativa en la producción.

que contribuía a reforzar la idea de un pasado en el cual no se habían dado importantes sobresaltos, un pasado estable; el pasado característico de las sociedades frías de Lévi-Strauss. Pero no solamente se lograba esto. Algunos investigadores, basados en esta visión, interpretaron a la agricultura de tala y quema como un sistema sostenible que sólo era desequilibrado por la colonización, las malas prácticas introducidas a través de las políticas de los estados nacionales en la región, o por las inequitativas relaciones entre los poderes internacionales. Fue por ello que la FAO señaló, hacia la década de los ochenta del siglo pasado, a la agricultura de tala y quema, por si misma, como un sistema agrícola sostenible (ver FAO 1984). El agricultor nativo era el poseedor de esta técnica y sus conocimientos asociados.

La interpretación de los datos etnográficos, por otro lado, al corroborar que la adaptación de las comunidades a estas regiones requería de bajas densidades de población, hacía posible que los ecólogos culturales y los materialistas culturales pudieran ver una función ecológica en prácticas como el infanticidio femenino, el canibalismo, la periódica fusión de las comunidades o los conflictos extendidos. Después de todo, estos eran sólo mecanismos que regulaban la densidad demográ-

fica, como se mencionó anteriormente. Por esta vía se dio inicio a los debates antropológicos que explicaban, a partir del registro de la carencia o esporádica abundancia de cierto recurso las actividades humanas y el desarrollo alcanzado. Uno de los más acalorados entre estos debates lo fue el papel de la actividad guerrera y el acceso a la proteína[4]. Más adelante retomaremos este tema.

No obstante esta visión de un sistema estable, varios autores intentaron evaluar la degradación de los campos cultivados por los indígenas a partir del estudio de casos específicos. Para ello preguntaron directamente a sus informantes. Una de las conclusiones alcanzadas por estos estudios es que el agotamiento de los recursos rara vez llega a un punto en el cual pueda ser notado por los indígenas. Antes de que ello ocurra la potencial escasez es traducida a explicaciones tales como virtuales enfermedades, heridas o accidentes que son atribuidos a hechos sociales, como lo es la brujería. De esta forma la explicación ecológica pasa a ocupar un segundo plano y permanece únicamente a nivel inconsciente en las mentes de los habitantes de un determinado asentamiento[5]. Aparentemente, ni ellos mismos podrían explicar una precaria situación ambiental en términos ecológicos.

Así, para algunos investigadores de la primera mitad del siglo pasado, resultaba extremadamente difícil suponer que en la Amazonía había existido la estabilidad y el incremento en la producción que requería una sociedad con cierto nivel de complejidad. En consecuencia, era predecible que no se hubieran desarrollado sofisticadas culturas en la región.

Por todo ello hasta la década de los sesenta fue sencillo aceptar que todas aquellas culturas que presentaran, a través del análisis arqueológico, síntomas de complejidad se habían originado en los Andes. Su prolongación en el tiempo sólo podía ser el resultado del manejo de los mejores suelos de la región, es decir aquellos localizados en la márgenes de los ríos que descendían de los Andes depositando allí los ricos sedimentos cordilleranos –vársea–. Una limitante ambiental junto con un bajo nivel tecnológico hacían del pasado de la Amazonía un pasado miserable. Su historia quedaba reducida a la pobreza. Por ello la Amazonía, dentro del conjunto del continente americano, resultaba ser un área marginal[6].

---

4 Beckerman 1979; Chagnon, y Hames. 1980; Chagnon y Hames. 1979; Gross 1975; 1982a; 1982b; Harris 1979; Sponsel 1983: Vickers 1988.

5 Ver por ejemplo Gross 1983.

6 El empleo de áreas geográficas como un sistema para organizar informaciones etnográficas reveló un importante relación entre los sistemas políticos y la riqueza, en términos de recursos. Esta relación marcó profundamente la historia de los estudios amazónicos. Ver Meggers 1960; Murdock 1974; Steward 1946; 1974; Steward, y Faron 1959.

Si bien el sistema agrícola identificado hacía posible la reconstrucción del pasado de la región, algunas preguntas, que casi nunca fueron formuladas, quedaban en el aire. No es difícil imaginar a los diferentes grupos de migrantes que desde los Andes, y siguiendo el curso de los ríos se internaban en las tierras bajas. Esta historia, de forma particular, es bien conocida por los colombianos quienes en épocas recientes habían visto a los grupos de desplazados por la violencia y la miseria seguir la misma ruta para «colonizar» las tierras bajas[7]. También existen documentos que demuestran cómo algunos grupos, no hace mucho tiempo, emplearon esta misma estrategia para evadirse del régimen colonial y nacional; éste parece haber sido el caso de los Andakí que alguna vez ocuparon el macizo colombiano (Friede 1948; 1953) ¿Es posible explicar estos desplazamientos del pasado de forma similar?

Algunos investigadores, empleando el presente para ilustrar el pasado, asumieron de forma automática que, como en los tiempos recientes, las causas de estos desplazamientos eran las guerras. Implícitamente se aceptaba que el pasado y el presente se regían por las mismas reglas, así resultaba fácil el asumir, como en este caso, que había algo más que una semejanza: eran idénticos. Lógica que no parecía tener nada de malo. Sin embargo en un caso eran bien conocidos los conflictos que forzaban a las poblaciones a abandonar sus tierras, en otro era necesario documentarlos, puesto que eran completamente desconocidos ¿Cuáles eran los recursos que generaban el conflicto? ¿Quiénes competían por el control de los mismos y cómo esta competencia hizo que algunos grupos fueran desplazados de su territorio? Obviamente los arqueólogos que trabajan en las tierras bajas sudamericanas no podían responder a estas preguntas; a muchos no se les pasó por la mente que debían hacerlo (ver Figura 4.3).

Pero esta no era la única posibilidad para explicar estas migraciones. Las fuentes etnohistóricas sugerían que algunos movimientos sociales, basados principalmente en razones ideológicas, bien podrían dar origen a cambios en la distribución de las poblaciones y en ocasiones alterar la composición étnica de los asentamientos (Wright y Hill 1986). Se pudo tratar de una migración generada por un movimiento mesiánico. En efecto, algunos investigadores suponen que se dieron en estas sociedades cambios ideológicos que los llevaron a colonizar otras regiones. Es bien conocida la historia de la migración de los Aztecas quienes buscan, por designios de su mitología, un lugar donde un águila, posada sobre una penca devoraba a una serpiente, allí fundarían un imperio ¿Ocurrió algo semejante en los Andes que llevara a las gentes a internarse en los bosques? O posiblemente la

7 Estos procesos recientes han sido documentados ampliamente. Ver Molano 1987; 1991 Reyes (s.f).

**Figura 4.3**
Vivienda de colonos en las márgenes del río Amazonas, trapecio amazónico, Colombia. En este caso particular el bosque es suprimido para crear pastizales para la ganadería. Dada la pendiente y las condiciones climáticas muy rápidamente el suelo es lavado y depositado en las aguas del río, dejando un espacio de poca utilidad para agricultura o la ganadería.

colonización de la Amazonía se originó en un continuo proceso de colonización que formaba parte de la ideología de los grupos, los cuales resolvían los problemas sociales generados por un incremento demográfico mediante la fisión de las comunidades, como lo sugieren algunos arqueólogos para la Polinesia (Bellwood 1987; Kirch 1989; Meggitt 1977).

Una combinación de estas necesidades materiales e ideológicas, que se alimentaban mutuamente, podría ser la respuesta más adecuada. Sin embargo los arqueólogos que trabajaban sobre este tema de la colonización de las tierras bajas orientales sudamericanas permanecieron en silencio al respecto. En fin de cuentas no era necesario saber qué pasaba en las historias de estas sociedades andinas que creaba un movimiento importante en la población, lo que importaba era que éste era un "hecho". Una estrategia común en los estudios arqueológicos que pretenden reconstruir las historias culturales regionales, es desplazar las preguntas trabajosas de responder fuera del área estudiada; así se evita entrar en detalles que no hacen otra cosa que poner en evidencia lo absurdas o infundamentadas que pueden ser las preguntas o, en muchos casos, los axiomas sobre los cuales se edifican las explicaciones. Por ello nadie intentó abordar seriamente estas cuestiones; no exis-

ten datos en el registro arqueológico que expliquen cómo funcionaron estas fuerzas en el pasado de los Andes y cómo afectaron la colonización de la Amazonía. Paradójicamente fueron más comunes las alusiones a las influencias provenientes de la Amazonía en los Andes que al contrario. Las mismas servían para explicar rasgos de la cultura material que resultaban ser poco claros en los contextos andinos. Por ejemplo algunas temáticas empleadas en la escultura de la región de San Agustín, indudablemente, se relacionaban con las selvas de la Amazonía[8].

## UNA VISIÓN DE LOS DESPLAZADOS

Al asumir que el pasado se comportaba como el presente se omitió la investigación del primero, dadas sus obvias semejanzas con el último. A pesar del inmenso vacío que representaba el absoluto desconocimiento de las razones que servían de motor a estos procesos migratorios, fue posible documentarlos. Los mismos se podían verificar a través de la existencia de depósitos arqueológicos en los cuales sobresalían, como marcadores de la identidad de los grupos, los restos cerámicos. De forma particular la decoración en la cerámica revelaba la identidad de los grupos. Por ello, los fragmentos cerámicos se transformaron en la prueba fundamental de estas migraciones; aún hoy en día estos artefactos siguen siendo para muchos investigadores la evidencia fundamental para entender la prehistoria de la región. Indudablemente, la capacidad para sobrevivir al paso del tiempo los hace la «evidencia» que comprueba la prehistoria (Meggers 1994).

Las ideas sobre la cuales se basaba el componente económico de estos modelos fue reexaminado cuando se realizaron apreciaciones más detalladas sobre la producción de los suelos de la várzea. Así se dio principio a un nuevo modelo interpretativo. Este suponía que los suelos, con buenas condiciones para la agricultura, se encontraban restringidos a unas pocas áreas. Allí algunos grupos humanos habían alcanzando niveles demográficos importantes. Cuando las zonas ocupadas habían empezado a ser "estrechas" para el número de pobladores y la producción insuficiente para suplir las necesidades de estas sociedades, los conflictos étnicos se habían profundizado. La guerra, entonces, se transformaría en la mayor actividad y una de sus consecuencias sería el desplazamiento de los grupos más débiles. Estas comunidades se alejarían de sus enemigos, siguiendo las vías naturales que ofrecían los ríos, penetrando en el territorio ocupado por otros pueblos. Práctica-

8 Un buen número de autores han visto estas relaciones Selva-Andes en el material arqueológico. Posiblemente la más conocida de estas interpretaciones sea la realizada por Reichel-Dolmatoff 1972a; 1972b; 1978b;1986.

mente ningún sector de la Amazonía escaparía a la influencia que generaban los procesos bélicos por el control del recurso crítico (Lathrap 1970a; 1974). Las influencias se llegaron a extender hasta las Antillas (Rouse 1953; Rouse y Cruxent 1963; Zucchi 1984; 1991). De esta forma era posible identificar un principio organizador de la historia: la migración.

**Figura 4.4**
Urna funeraria Guayupe. Este tipo de cerámica fue clasificada como perteneciente al Policromo amazónico y constituía la prueba del "paso" de esta migración por el sur occidente del Departamento del Meta en el oriente colombiano. Ver Marwitt 1975; Morey 1976. Esta vasija se encuentra decorada con pintura blanca y negra sobre un engobe rojo. Colección Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Este esquema explicativo resultó ser convincente y fue aceptado. El mismo representaba un "elegante" modelo que combinaba informaciones de diferentes fuentes, las cuales parecían corroborar otros aspectos del mismo. Los datos ecológicos, geográficos, lingüísticos, así como una cuidadosa observación del registro etnográfico creaban un nuevo espacio para las informaciones arqueológicas disponibles hasta entonces. En el fondo de toda la interpretación se encontraban el estudio de conjuntos cerámicos, en los cuales eran especialmente consideradas las técnicas decorativas, así como en una fuerte convicción de que la naturaleza impo-

nía límites al desarrollo cultural en algunos sectores de la Amazonía dadas las características de los suelos (Lathrap 1970a).

Lamentablemente no existen evidencias sólidas sobre la producción en el pasado, en las zonas de várzea o en cualquier otra área; solamente hasta ahora empiezan a ser estudiados cuidadosamente los posibles cultigenos empleados (Herrera y Urrego 1996; Morcote y Bernal 2001; Piperno y Pearsall 1998). Tampoco existen cálculos, confiables, sobre las densidades demográficas en el pasado de la Amazonía (ver Denevan 2002). De otra parte, estas ideas parecen basarse en una visión que asume que la agricultura de tumba y quema es lo deseable y la única adaptación posible. En breve no existen evidencias, diferentes a conjeturas basadas en estudios etnográficos, que prueben esta hipótesis.

## ANTROPÓLOGOS Y ARQUEÓLOGOS ¿CAMINOS DIVERGENTES?

Si bien el modelo propuesto por Lathrap contó con una buena acogida, como ya se mencionó, el mismo tendría importantes consecuencias adversas en los desarrollos futuros de la investigación en la región. Estas surgían al ignorar, o posiblemente mal interpretar, parte de los fundamentos teóricos que le habían dado origen. En efecto, el modelo se basaba en la definición de *la cultura de selva tropical*. Para este autor la misma no constituía una categoría fija de desarrollo, equivalente o en oposición a aquellas que habían propuesto sus antecesores (Steward 1946; 1974; Steward y Faron 1959; Wissler 1926). Era, por el contrario, la identificación de elementos culturales compartidos, entre los cuales se destacaba la esfera de lo económico. En ella la agricultura intensiva de tubérculos, como parte fundamental, combinada con la explotación máxima de otras fuentes de alimentos como lo son los recursos ribereños, de lagos y costas y la práctica de la cacería de mamíferos y pájaros en los bosques, como una actividad secundaria, se encontraría en la base de la definición (Lathrap 1970a).

Al otorgarle un amplio espectro económico a la cultura de selva tropical, resultaba necesario para poder entender la misma, el documentar adaptaciones particulares. Al menos al nivel lógico. Esto presuponía que existía y existió una importante variación en los recursos y por tanto en las adaptaciones locales realizadas por los diferentes grupos. En consecuencia, esta perspectiva debía conducir a una búsqueda intensiva de informaciones ecológicas y culturales. Eran estas diferencias en las adaptaciones, examinadas comparativamente, las que le darían sentido a la historia que supuestamente examinaba el modelo.

En segunda instancia, la definición en la cual se centraba el modelo no era una definición generada para explicar, de forma exclusiva, el registro arqueológico. La misma creaba un puente entre los hechos arqueológicos y los etnográficos, colocándolos al mismo nivel. En efecto, Lathrap veía en las comunidades, del pasado y el presente, una continuidad que debía ser explicada empleando datos de una y otra. Estos es particularmente cierto en sus intentos por entender la producción cerámica en algunas comunidades (Lathrap 1970b; 1971). En fin, la propuesta de Lathrap intentaba señalar una historia unificadora, basada en principios uniformes, que diera cuenta de la diversidad de las culturas de selva tropical a lo largo del tiempo. No obstante dos factores atentaban contra el desarrollo de los planteamientos en esta dirección. En primer lugar no existían, o si existían eran extremadamente pobres, datos empíricos que podían emplearse para sostener estos planteamientos teóricos. La arqueología amazónica era en ese entonces, como lo es ahora, prácticamente inexistente. Por ello se recurrió a emplear los únicos datos disponibles: las descripciones de los conjuntos cerámicos. Esto tuvo unas consecuencias funestas para el modelo al eliminar los demás componentes del mismo o relegarlos a un segundo plano. Adicionalmente, así se privilegiaba una metodología específica: aquella que identificaba semejanzas en los materiales y omitía las diferencias. No obstante la notoria ventaja que otorgaba el análisis de los restos arqueológicos, principalmente la cerámica, al generar un "común denominador" con el cual se podían realizar comparaciones entre conjuntos humanos representados por un selecto agregado de cultura material, la misma generó, en otras áreas, profundas contradicciones y alejó a los arqueólogos de los antropólogos.

Hacia principios de la década de los cincuenta del siglo pasado, los antropólogos se encontraban particularmente interesados en la descripción de las sociedades amazónicas como unidades, que si bien no se encontraban desvinculadas del mundo occidental, el mismo tenía muy poca importancia en ellas y por lo tanto en los "relatos" de los antropólogos. Estos últimos luchaban desesperadamente por proteger y justificar la existencia de aquello que había sido por un largo tiempo su objeto de estudio: las gentes exóticas. Así surgieron un buen número de textos que hoy se pueden considerar como clásicos de la antropología, y los cuales le han dado identidad propia al oficio del etnógrafo. Una mirada rápida al índice del libro "los Yanomamo" de Chagnon (1968) nos da una idea muy clara de aquello que los antropólogos veían y la forma en la cual lo veían. El primer párrafo del prologo de éste libro no deja duda sobre esta imagen del mundo exótico y aislado.

> Existe una gran tribu de indígenas de la selva tropical en la frontera entre Venezuela y Brasil. La misma consta de aproximadamente 20.000 personas que se encuentran distribuidas en unas 200 a 250 aldeas dispersas. Son agricultores, y

> han vivido, hasta no hace mucho tiempo, aislados de nuestra cultura. Las autoridades de Venezuela y Brasil sabían muy poco sobre su existencia hasta que los antropólogos empezaron a ir a estos lugares. Lo que resulta sorprendente en esta tribu, conocida como los Yanomamo, es el hecho de que han podido, dado su aislamiento en una esquina distante de la amazonía, preservar sus patrones guerreros y su integridad política sin interferencia del mundo exterior. Han permanecido soberanos y en completo control de su destino hasta hace tan solo unos pocos años. (1968:1).

Pero no sólo esto motivaba a los antropólogos: occidente se horrorizaba ante la pérdida de la diversidad cultural, ante la posibilidad de vivir en un mundo homogéneo construido sobre los "deseos" en juego en el mercado. Un mundo sin primitivos, sin diversidad, sin nuevas fronteras por explorar. En resumidas cuentas un mundo como el que presenciamos a principios del siglo XXI. En 1971 Clastres refiriéndose a los Yanomamo, uno de los más famosos primitivos de nuestra era, dijo lo siguiente:

> ¡Mil años de guerras, mil años de celebraciones! Ese es mi deseo para los Yanomami. ¿Es esto mojigato? Me temo que sí. Ellos son los últimos de los sitiados. Una sombra moral se ha proyectado en todos lados...¿Y después? Talvez nos sintamos mejor una vez que la última frontera de esta libertad final haya sido rota. Posiblemente dormiremos mejor, sin despertarnos una sola vez...Algún día, entonces habrá, grúas alrededor de los *shabonos*, minas de diamantes en las colinas, policías en las trochas, boutiques en los bancos de los ríos... armonía en todo lugar. Clastres 1994:27.[9]

En ese mismo año (1971), con gran bombo hacían su debut los Tasaday; primitivos de la "edad de piedra" que habían vivido aislados del resto de la humanidad conservando este modo de vida en su forma más pura en una apartada isla en las Filipinas. Un político los había descubierto, e intentaba protegerlos del mundo, mientras autorizaba las "discretas" visitas de las estrellas de la farándula y otros personajes internacionales. Años después, cuando el régimen político que protegía a los Tasaday y a su representante colapsó, resultó obvio que se trataba de un fraude; un fraude que el mundo de entonces habían comprado y perpetuado (Headland 1992; Hemley 2003). Era evidente la necesidad que occidente tenía, en ese entonces, de estos exóticos primitivos.

---

9 El texto en cuestión fue publicado inicialmente en *Les Temps Modernes*, No. 298, Mayo 1971, pp 1917-1940. Una traducción al inglés del mismo apareció en Clastres 1994. De esta última versión se tradujo el fragmento presentado, pp 27.

Por ello urgía y era natural el ver a las exóticas sociedades amazónicas como unidades asiladas. De ninguna otra forma nos podíamos salvar nosotros mismos de nuestro sórdido destino. Así, aquellas sociedades que se podían incluir en la categoría de exóticas eran "cortadas" en los textos etnográficos que las describían considerando ciertas instituciones, las actividades económicas y sociales de sus miembros y el entorno geográfico en el cual se desarrollaban. Esta representación de un universo cerrado, contrasta abruptamente con la imagen de un mundo conectado, como el que producían los análisis arqueológicos. Las "tribus" que se suponía producían los tiestos se desplazaban siguiendo la ruta de los ríos, transformando a su paso el panorama cultural. De este modo, los antiguos habitantes de la Amazonía y aquellos que describieran los etnógrafos, parecían distanciarse; como se distanciaban los arqueólogos y antropólogos en ese entonces. Una década más tarde aún era difícil para los antropólogos aceptar que las sociedades que ellos estudiaban eran, en parte, el resultado de cambios que habían ocurrido después de la expansión de los europeos. Eric Wolf (1982; 1984) a principio de la década de los ochenta criticaba esta visión.

> En cierta medida se ha aceptado que las comunidades en las sociedades modernas han llegado a ser partes de grandes totalidades o todos, pero las sociedades o las culturas de los primitivos –salvajes y bárbaros - se piensan como formadas "atrás en la historia" y se ven como si existieran y persistieran fuera de flujo del cambio cultural. Por tanto las mismas pueden ser todavía entendidas como distintivas, aislables, limitadas, aisladas – unas gente, una sociedad, una cultura. Wolf 1984:394.

De una u otra forma estas diferencias en la concepción de las sociedades que estudiaban antropólogos y arqueólogos en la décadas de los sesentas y setentas implicaron el desarrollo de metodologías opuestas y por ende irreconciliables; aunque tanto arqueólogos como antropólogos sólo pudieran identificar un sistema de cultivo en la región: la agricultura itinerante.

Hoy en día resulta imposible sostener por más tiempo esta idea del aislamiento cultural. Esta idea sólo puede producir una visión distorsionada de las culturas que se han ido transformando desde el contacto con el Viejo Mundo. Tampoco parece ser viable para entender el pasado. Eric Wolf al definir el poder estructural, un poder que es capaz de transformar y si es necesario crear el ámbito en el cual opera, ha recalcado lo falsa que ha sido esta visión del aislamiento de las sociedades. En su palabras…

> La noción de poder estructural es útil precisamente porque permite delimitar cómo las fuerzas del mundo se imponen en las sociedades que nosotros estudiamos, sin que tengamos que regresar a la candidez antropológica que postula el

> supuesto aislamiento y la no contaminación de las culturas, tanto del pasado como del presente. No se puede obtener nada de un falso romanticismo que pretende que las "personas reales que hacen cosas reales" viven en un universo auto contenido y autosuficiente. Wolf 2001:385.

Tampoco es posible sostener la separación entre la visión de antropólogos y arqueólogos; evidentemente las gentes que ellos estudian se complementan y se reflejan unos en otros cuando se mira el pasado y el presente. Por ejemplo, Gow dice:

> La reconstrucción histórica – se refiere a la producción de una historia de los Piro del Urubamba – es como mucho conjetural, a pesar de ello espero mostrar que es ambas: interesante y posible. Lo que realmente me preocupa son dos cuestiones diferentes. Primero, quiero continuar el diálogo entre la clase de datos recolectados por los etnógrafos y el conocimiento generado por lingüistas y arqueólogos porque ésta es una ruta importante para entender las sociedades amazónicas nativas contemporáneas. Segundo, quiero desarrollar un análisis de las historias indígenas amazónicas acorde con lo que estamos aprendiendo de estas gentes sobre su propio entendimiento de la sociabilidad (2002:148).

Indudablemente estas historias se conectan y se esperaría que tuvieran mucho en común, sin embargo diferentes reconstrucciones pueden hacerlas ver disímiles. El pasado, en la forma de prehistoria, para muchos sigue siendo un territorio desconocido; cuando intentan verlo, a lo sumo producen un ser incompleto: su andar revela una terrible cojera (ver por ejemplo Cleary 2001; Viveiros de Castro 1996).

## NUEVAS Y RECICLADAS MIRADAS A LA AMAZONÍA

A pesar de que nunca fueran tomadas seriamente algunas críticas a la forma en la cual fueron recuperados los objetos y datos que sirvieron para fundamentar el esquema arqueológico propuesto por Lathrap y darle legitimidad a las interpretaciones, con los años éste se fue debilitando. No se puede culpar por ello a la desaparición del teórico que lo había formulado, puesto que dejó un inmenso caudal de estudiantes y colegas prestos a desarrollar aun más este esquema. Tampoco este proceso se dio como resultado de la aparición de una nueva teoría que diera cuenta, de una manera más coherente, de la historia de la Amazonía. Simplemente, para algunos, dejó de ser útil dado que las preguntas que teníamos sobre los pobladores de la Amazonía cambiaron. La historia de la Amazonía y la misma Amazonía era otra. Ya, para algunos, no importaba explicar, con nuevos mapas, la dirección que habían seguido tales o cuales grupos. Detallar en una secuencia cronológica el momento en el cual hacían su aparición las primeras influencias portadas y distri-

buidas por los inmigrantes dejó de tener sentido. Simplemente para muchos ya no decía nada de lo que queríamos saber. A pesar de ello algunos persistieron en el uso de las herramientas y esquemas que el análisis de Lathrap privilegiara[10]. Es necesario detenernos por unos momentos para considerar el más reciente retorno de un modelo otrora abandonado.

Algunas publicaciones de principios de siglo XXI indican que al menos una parte del modelo propuesto por Lathrap (1970a) aún sigue vivo; o, mejor, resucitado, después de sufrir algunas modificaciones[11]. El ejemplo más reciente y destacado es la propuesta de Heckenberger (2002). Este autor, a pesar de reconocer que Lathrap en su correlación entre cultura material, principalmente cerámica, y lenguas fue demasiado lejos, casi hasta el punto en que cada vasija debía tener un nombre, reconoce las bondades de esta relación para poder descubrir el origen de los grupos Arawak y las rutas por las cuales se dispersaron en Sudamérica y el Caribe. Dice Heckenberger refiriéndose al trabajo de Lathrap:

> En su visión (la de Lathrap) en la cual la mayoría de las discontinuidades cerámicas se correlacionaban con las más grandes diásporas lingüísticas (p.e., Arawak, Tupi-Guaraní, Caribe, y las familia Pano) estaba equivocado (Heckenberger et al, 1998), pero hasta donde sabemos, él estaba en lo correcto a propósito de la conexión, aunque no de manera absoluta, entre la cerámica Saladoide-Barrancoide y los Arawaks; en otras palabras se dio una expansión de agricultores tempranos, entre el 500 antes de Cristo y el 500 después de Cristo, que hablaban lenguas Arawaks y manufacturaban cerámica Saladoide-Barrancoide…(2002:107).

Para poder continuar el análisis de esta historia Heckenberger considera que deben existir tres condiciones en los lugares estudiados. La primera es que debe existir cerámica Saladoide-Barrancoide claramente identificada; en segunda instancia debe existir evidencias de una historia Arawak en el presente (información lingüística y etnográfica) y finalmente, se debe contar con evidencias que vinculen las informaciones etnográficas con la cerámica. Siguiendo este procedimiento el autor delimitó tres regiones en el mapa de Sudamérica. Desde estas regiones se pudo dar origen al movimiento Arawak, que no sólo se identifica por un lenguaje y un conjunto cerámico, sino por conservar ciertas características estructurales como lo es la vida aldeana acompañada de la práctica de la agricultura, una jerarquía social y una organización regional. Para este autor…

---

10 La idea de horizonte como herramienta conceptual para organizar la información ha renacido nuevamente en la Amazonía, al menos en un caso. Con el mismo se pretende, como se intentara hace más de 50 años, organizar la historia siguiendo un esquema difusionista. Ver Roosevelt 1999.

11 Ver también Zucchi 2002.

> Se trata de algo más que un entramado lingüístico lo que une a las gentes Arawakans a lo largo del espacio y el tiempo; son las permutaciones de una estructura simbólica subyacente, una estructura que ya estaba presente en los grupos de gentes Arawak ancestrales de la antigua Amazonía. (2002:110).

Estas características estructurales permitieron a las antiguas poblaciones Arawak ser portadoras de formas organizativas que son características de los desarrollos cacicales. Una importante ventaja en el momento en que se diera esta transformación. La explicación de las razones por las cuales estas migraciones eran realizadas no es, como lo fueran en el pasado, atribuidas a la fragilidad del ecosistema amazónico; ahora se trató de la búsqueda de recursos simbólicos, la competencia por el prestigio y el control sobre el trabajo humano. Estos fueron los factores que llevaron a la circunscripción o, si se quiere, los recursos que fueron escasos en esta visión de la Amazonía (ver Heckenberger 2002:117). Evidentemente para aquellos que se preocupan por la historia como parte de la diversidad cultural de la región, o de la flexibilidad de las adaptaciones humanas a un ámbito altamente diverso, una visión como la anteriormente mencionada, basada sobre un común denominador –la estructura subyacente asociada a una familia lingüística–, reduce la visibilidad al homogeneizar el objeto de estudio. Una visión que describe, pero no explica. Posiblemente, desde la distancia que crea un mapa, esta visión sea coherente, y se pueda vincular con los datos etnográficos para mostrar una continuidad –inmutabilidad– entre el pasado y el presente, como lo ha hecho Vidal (2000) con el Kuwé Duwákalumi Arawak. Aún así, la aplicación de estos conocimientos para transformar la realidad –historia–, indicando su dinamismo, es de una utilidad limitada; después de todo y a pesar de las conexiones históricas las cosmologías actuales hablan es del presente. La tradición oral indudablemente explica el mundo y con él su historia, pero como esta última, esta en continua transformación.

De cualquier forma, el abandono, por parte de algunos investigadores, del esquema que durante las décadas de los setenta y ochenta del siglo veinte guiará la investigación arqueológica, se relacionó con las preguntas que formularan los antropólogos que trabajaban en la Amazonía en esta misma época. De cierta forma sus propuestas resultaban ser interesantes y contribuían a la búsqueda de caminos convergentes entre antropólogos, biólogos y arqueólogos. Los etnógrafos habían enfatizado las relaciones entre las comunidades humanas y el ámbito por ellas ocupado, intentando evaluar a partir de casos específicos su capacidad explicativa. Los nuevos conocimientos generados por las ciencias naturales, la etnografía y por la ecología irrumpían en el panorama. Surgía así un enfoque con un importante componente ecológico. Por ejemplo, el supuesto de la movilidad como respuesta al agotamiento de los suelos, que fuera ampliamente aceptado, dejó de ser una verdad

absoluta al comprobarse que en algunos casos la relocalización de los asentamientos obedecida a otras razones. Al menos esto sugerían algunos etnógrafos que trabajaran con grupos como los Yanomamo (Chagnon 1992:91). De otra parte, la regeneración del bosque, que anteriormente había sido vista sólo como un proceso que contribuía a la "reparación" de los espacios al mejorar las condiciones de suelo para la agricultura, era mucho más que eso. En estos lugares se daba un uso continuo del espacio inclusive después del abandono de la parcela. Al menos así lo sugieren los estudios realizados entre los Bora (Treacy 1982) así como entre los grupos que habitan en el medio río Caquetá[12] (ver figura 4.6).

**Figura 4.5**
Fragmento de la tapa de una vasija cerámica clasificada como perteneciente al Policromo amazónico procedente de Araracuara.

En fin, la agricultura amazónica era muchísimo más compleja que el supuesto sistema de tumba y quema[13]; las informaciones sugerían que en el pasado también lo había sido (Denevan 1998; 2001a; 2001b). Otras ideas tales como la relación entre los recursos que ofrecía una región y el tamaño de los asentamientos, los cuales teóricamente se encontraban limitados por los recursos locales no eran una explicación suficiente para dar cuenta de las observaciones realizadas en los asentamientos Yekuana. Allí razones de índole política y social parecían ser las

12 Un ejemplo de esta diversidad se encuentra en los trabajos de Vélez y Vélez 1999.
13 Una buena síntesis de los resultados obtenidos en el estudio de la agricultura en la amazonía durante las últimas décadas se encuentra en Denevan 2002.

variables más destacadas en relación con la dimensión de los asentamientos (Frechione 1990)[14]. Las evidencias tampoco parecían comprobar que la carencia de proteína animal, característica de algunos sectores, fueran por si sola una explicación adecuada para la actividad guerrera, como los postularan algunos autores (ver Ferguson 1989). Los informes etnográficos, en algunos casos, ni siquiera soportaban la idea de la existencia de grandes diferencias entre la producción de aquellas zonas con suelos de vársea y aquellos del interior (Descola 1994a; Lizot 1977:501). De este modo los nuevos datos reforzaban la necesidad de realizar un mayor número de estudios de caso, los cuales a su vez iban demostrando que las sociedades amazónicas habían desarrollado respuestas específicas a las condiciones locales tanto geográficas como sociales y políticas que no podían ser reducidas a una simple regla de oferta ambiental (Hames y Vickers 1983; Hill y Moran 1983; Moran 1981; 1991; Nugent 1981).

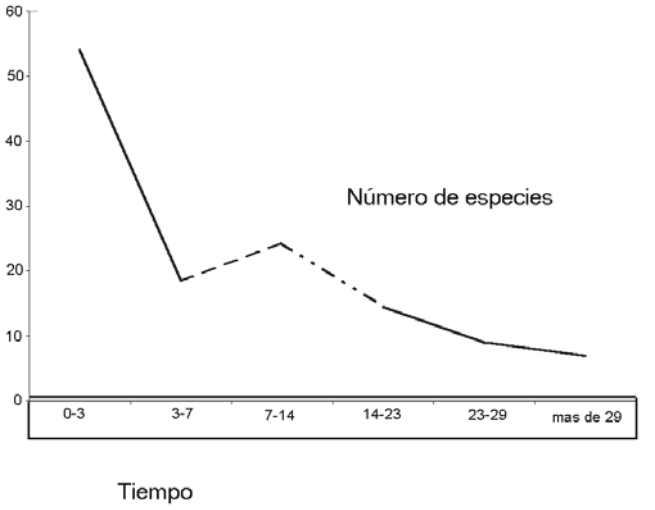


**Figura 4.6**
Número de especies empleadas en las chagras de las terrazas bajas del medio río Caquetá a lo largo de su historia. Durante el lapso de 0-3 años de uso, el espacio es empleado como un chagra. Entre los 3-7 años se da un progresivo reemplazo de las especies de los cultivos transitorios por frutales y otros árboles útiles. La gráfica fue elaborada a partir de los datos de Vélez y Vélez 1999.

14 La discusión del mismo tema, a partir de cuatro ejemplos etnográficos Xavante, Bororo, Timbira, Kayapó, parece sugerir que las razones sociales son mucho más importantes que las ecológicas en la toma de la desición del traslado del asentamiento. Ver Gross 1983.

Así se ponía en duda la regla que asumía que el crecimiento de la población, en las comunidades que practicaban la agricultura itinerante, llevaría a crear una "crisis demográfica" inmediata en relación con los recursos. Diferentes condiciones locales generarían diversas respuestas, algunas de ellas con buenos resultados en términos de la producción, inclusive en condiciones climáticas adversas. Casos como éste habían sido documentados en Papua Nueva Guinea, donde estas ideas del valor de las condiciones locales resultaban fundamentales para entender la historia de las comunidades y su relación con la agricultura de tumba y quema (Umezaki et al, 2000). Paradójicamente este hubiera podido ser el camino que la propuesta que Lathrap (1970a), formulada veinte años antes, hubiera podido imprimir en la investigación y que se malogró con el énfasis en el estudio de los materiales cerámicos.

En fin, se descubría que la Amazonía era mucho más variada ecológicamente de lo que se pensara con anterioridad y que las respuestas humanas a estas variaciones podían ser ilimitadas. Pero esto no sólo contribuyó a que el estudio de las migraciones, como explicación de la historia, fuera dejada de lado por un grupo de arqueólogos. En breve, los modelos que habían abierto un nuevo camino al enfatizar la ecología, empezaron a ser criticados. En realidad estos modelos no podían explicar la dinámica interna de las sociedades, su historia y el impacto que las relaciones sociales, que actuaban en un sistema flexible de adaptación y transformación del medio. Después de todo el medio sólo era un componente más, que bajo la nueva mirada hacía ver repugnantemente determinista los estudios pasados (Lizot 1977; Nugent 1981). Una consecuencia adicional de estos estudios es que habían llevado la discusión a girar en torno del valor de la ecología o la cultura como fuerza preponderante en los desarrollos humanos, mientras que dejaban de lado la relación entre ellas, a pesar de las criticas que realizaran algunos autores. Por ejemplo Marshall Sahlins decía en 1964:

> Existe un intercambio entre la cultura y el ámbito, posiblemente éste sea continuo, talvez sea un intercambio dialéctico continuo; si al adaptarse una cultura transforma el paisaje y la misma debe responder ante los cambios que ha puesto en marcha. Creo que la mejor respuesta para la controversia sobre cual es determinante, la cultura o el medio, es esta: las dos –la respuesta se encuentra en ambos extremos (1964:133).

Toda esta historia hace que no sea sorprendente que hasta hace no mucho para los arqueólogos la frecuente asociación de una determinada palma con evidencias de antiguos asentamientos humanos no podía ser discutida siguiendo una larga secuencia temporal, simplemente porque los arqueólogos no se habían preocupado por un asunto como éste. Aunque la cronología fuera una de sus ocupa-

ciones, los esquemas que daban cuenta de la adaptación y transformación del ámbito había permanecido en un espacio sincrónico: el presente etnográfico. Sin embargo, la misma composición del bosque parecía tener mucho que ver con algunas de las actividades que los grupos habían desarrollado allí. No obstante la arqueología que se había practicado hasta finales de los ochentas no aportaba una visión que robusteciera o negara estas apreciaciones. En realidad los conocimientos que habían generado los arqueólogos, eran poco útiles dentro de este nuevo contexto y lo único que compartían con otras ciencias era el espacio geográfico en el cual desarrollaban sus modelos. Nada tenían unos para decir a los otros.

Aun más dramático resultaba que los arqueólogos que trabajaban en la Amazonía habían dejado de preocuparse por generar teorías que explicaran el cambio social, que en principio debía ser su propósito. Suponían que éste se daba como consecuencia de la influencia de otros grupos, que afectaban a los pobladores de una región incorporándolos o desplazándolos. Simplemente se limitaban a alimentar el modelo de las migraciones y a repetirlo, en pequeña escala para una provincia un departamento, estado, o una región. Esta fue la única tarea de los arqueólogos por muchos años. Así cualquier cambio en la cultura material y particularmente en la cerámica significaba la llegada de nuevos pobladores. Se demostraba que la historia sólo podía ser entendida en función de los contactos entre grupos diferentes y que las unidades aisladas eran, en gran medida, estáticas. Ciertamente este modelo, otrora enriquecedor, se transformaba en una camisa de fuerza que impedía ver más allá de lo que en el mismo se esperaba encontrar: tiestos[15].

En fin, no se habían explorado aspectos fundamentales para comprender el cambio en las sociedades humanas. Este es el caso de la capacidad para desarrollar nuevas tecnologías, acorde a las cambiantes necesidades de las sociedades. Por ejemplo se llegó a pensar que la tecnología empleada por los grupos que practican la agricultura de tala y quema, dada la necesidad de realizar fuertes inversiones de trabajo, determinaba otros aspectos de estas sociedades forzándolos a vivir en comunidades con bajos niveles de integración socio política. Por ellos las comunidades periódicamente se fragmentaban (Vayda 1969). No se examinó la "necesidad" o el deseo de las comunidades por desarrollar otros sistemas políticos u otras técnicas agrícolas, o las relaciones sociales que soportaban las transformaciones,

15 Erróneamente algunos autores han supuesto que la cerámica es el vestigio arqueológico más importante para entender la historia de las sociedades amazónicas, principalmente porque su preservación es buena respecto a otros artefactos. Esto ha permitido que los estudios enfaticen sólo los aspectos relacionados con la misma, evitando que podamos ver otras variables que también son importantes. Ver Meggers 1994.

simplemente el ámbito ofrecía la respuesta que los investigadores buscaban. ¿Qué necesidad tenían aquellos a quienes los arqueólogos estudiaban en transformarse en una sociedad compleja? Durante varios miles de años se había cultivado la tierra con el sistema de tumba y quema y era utópico, o de poco interés, estudiar otras formas de producción de alimentos. Resultaba imposible encontrar las variaciones en los sistemas agrícolas, dada la verticalidad con la cual se había aceptado el sistema único de cultivo amazónico. Los productos involucrados, particularmente la yuca, también eran constantes dentro de la concepción de una "cultura de selva tropical". Únicamente hasta la década de los ochenta a alguien se le ocurrió que un cambio en los cultígenos podía haber generado otro tipo de sociedad. Lamentablemente estas apreciaciones se enmarcaban dentro del mismo modelo que veía a las migraciones como fuente principal del cambio y el mismo sistema de cultivo que englobaba a todos los estudios. Resulta sorprendente que la dinámica de las relaciones entre los grupos humanos y el manejo del medio se hubieran dejado completamente de lado en ese entonces. Tan era así que una pequeña muestra arqueológica obtenida en un medio de sabana tropical, como lo es la Orinoquía, servía para realizar una generalización sobre la selva Amazónica[16]. Los limites ecológicos, tan importantes en el pasado para caracterizar las sociedades, se diluían en una generalización que asumía que en un ambiente hostil a los humanos la respuesta para la creación de sistemas más complejos se encontraba en el cambio tecnológico.

El estudio de las poblaciones, como densidades demográficas, tan útiles en los modelos teóricos que intentaban dar cuenta de la dinámica de las sociedades, aquí habían quedado reducidos a una suposición: a lo largo del tiempo se había dado una sobrepoblación respecto a un recurso crítico. Situación que por demás nunca había sido comprobada con datos empíricos. Los arqueólogos de la Amazonía, a diferencia de aquellos que trabajan en sitios como Mesoamerica, no habían tenido que invertir años de esfuerzo para evaluar el crecimiento demográfico y su papel en la historia. Simplemente la ocurrencia de los estilos cerámicos demostraban la validez del argumento dadas la semejanzas estilísticas entre conjuntos[17]. Pronto fue evidente la necesidad de reevaluar estas ideas.

---

16 Ver Roosevelt 1980. El estudio del material cerámico que en buena medida contribuyó a la elaboración de la hipótesis planteada fue publicado 17 años después. Roosevelt 1997.

17 Resulta verdaderamente sorprendente que los adelantos logrados con el lente de la Nueva Arqueología de los años setenta no hubiera afectado profundamente, como pasó en otras regiones, los métodos y las preguntas que se formulaban los arqueólogos de la Amazonía. D. Lathrap, B. Meggers o A. Roosvelt, a pesar de los adelantos técnicos empleados, particularmente por esta última, nunca contribuyeron al desarrollo teórico de esta corriente y sus trabajos se pueden enmarcar dentro de una conservadora historia cultural. Los cambios en la misma han tenido que ver más con las preguntas formuladas por los antropólogos. Ver Barreto 1998; Neves 1998; Whitehead 1996b.

## UNA NUEVA HISTORIA PARA UNA NUEVA ECOLOGÍA

Desde la antropología, poco a poco, iba tomando forma una nueva concepción de la historia y de las relaciones ecológicas como parte de la misma. Los antropólogos empezaban a ver el ámbito ocupado por las comunidades que ellos estudiaban como resultado de una evolución, o mejor, de una co-evolución. Estos dos componentes –ámbito y sociedad– que en el pasado habían sido tratados como unidades analíticas diferentes, vinculadas por relaciones causales, en muchos casos deterministas, y principalmente desde una perspectiva sincrónica o de una escasa profundidad temporal, ahora se entrecruzaban en la historia a través de sus múltiples interacciones. Estas eran reveladas en el paisaje, que era la memoria de las prácticas sociales, las decisiones tomadas en el seno de las diferentes comunidades humanas y las diferentes ideas que habían tomado forma en una u otra época. Obviamente, bajo estas condiciones el espacio geográfico sólo puede ser visto como un resultado de la historia social y ecológica, que es una misma. Esta nueva forma de ver la historia para autores como Carole Crumley (1994) se basa en la búsqueda de las continuas relaciones dialécticas entre los actos humanos y los actos de la naturaleza, que se manifiestan en el paisaje[18]. Recientemente Balée (1998) ha hecho explícitos cuatro postulados, que según él, son los fundamentos de esta nueva visualización. En primera instancia una gran mayoría, si no la totalidad, de la biosfera ha sido afectada por las actividades humanas. Estas actividades no necesariamente llevan a la degradación de la biosfera y a la extinción de especies. Tampoco, forzosamente, crea condiciones favorables, en la biosfera, para los humanos y para otras especies, aumentando el número y la cantidad de las mismas. Por último, diferentes sistemas sociopolíticos y económicos, en contextos regionales específicos, tienden a generar efectos disímiles en la biosfera a nivel cualitativo, los cuales afectan las formas de vida no humanas en su abundancia y número de especies y por tanto afectan las subsecuentes trayectorias de los sistemas sociopolíticos y económicos en las mismas regiones. De esta manera Balée resalta las trayectorias locales, al tiempo que intenta comprender el nivel global de la historia. Así se fundamentan las bases que dan a los humanos una nueva posición en una larga historia hasta ahora desconocida y en la cual se debe admitir que "ningún ecosistema puede ser entendido de forma separada de los impactos humanos pasados y presentes" (Russell 1997:17). Indudablemente este "punto de vista" introdu-

18 Estas ideas parecen ser el pilar central de este enfoque. Myllyntaus 2001 dice al respecto: "El "ámbito" de una sociedad no es una constante sino un complejo conjunto de variables históricas. Consecuentemente, las condiciones ambientales han soportado una gran variedad de sociedades en diferentes fases de la historia. "La relación entre las culturas locales y el medio no es un ajuste que va en una sola dirección, sino que se trata de una interpretación de doble vía."pp 144.

ce un nuevo espacio para el trabajo de antropólogos y arqueólogos, al tiempo que los obliga a reflexionar sobre el futuro –punto que es considerado como uno de los baluartes de este enfoque[19].

Esta manera de concebir las relaciones entre la ecología y las comunidades es, indudablemente, atractiva para los investigadores[20]. Esto es particularmente cierto para quienes trabajan en la Amazonía. Allí día a día se comprueba que aquello que fuera considerado hasta hace muy poco como un espacio intocado es cada día más y más parte de la historia. Esta historia que ve a los humanos transformando el paisaje y cambiando con él, alimentándose mutuamente. Esta concepción, además, es una parte fundamental de la construcción que los nativos realizan de su historia. Reichel-Dolmatoff al referirse a la forma en la cual los Tukano ven y clasifican el espacio, muchos de ellos de uso en sus vidas cotidianas como la maloka, los campos de cultivo, activos y abandonados, o aquellos lugares menos frecuentados como lo son los salados, las cabeceras de ríos y quebradas o algunos rápidos, afirma que ellos ven puntos en los cuales la historia nativa converge con el presente y es capaz de transformarlo.

> Existen puntos o espacios tales como una playa, o las cabeceras de los ríos, o un árbol, en los cuales la gente dice que se encuentran sujetos a sensaciones inusuales, a pesar de que no existan razones obvias para ello, al menos en lo concerniente al medio. A pesar de ello hay algo en el ámbito que promueve estas reacciones. Estos lugares o espacios no constituyen ecosistemas, pero los indígenas los mencionan y los enumeran como subdivisiones ecológicas, como partes esenciales del medio. Son puntos liminales en los cuales se pueden dar transformaciones, lugares en los cuales todos los valores son abolidos y reemplazados por otros, lugares que quedan fuera de tiempo. Obviamente estamos entrando aquí en la dimensión de lo imaginario, pero como estos sitios existen en la realidad como componentes del paisaje, y son señalados por los indígenas como componentes de su concepción de la naturaleza… Reichel-Dolmatoff 1996a:45-48.

---

19 Ver por ejemplo Crumley 2002; Marquardt 1994; Mora 2000; Patterson 1994; Sponsel 1998.

20 A pesar de coincidir muchos antropólogos y arqueólogos en esta forma de ver la historia, el significado que cada uno le otorga al sentido de "antiguo" es muy diferente. Por ejemplo Rival 2002, sugiere que Baleé ve esta historia como una historia posterior al contacto. Dice Rival "La historia en su modelo es una historia que no ha sido concebida como resultado de una contradicción social anterior a la conquista o de los conflictos políticos, sino como la reacción a eventos externos que invariablemente afectan las tendencias del desarrollo y la evolución en "retroceso", al invertir la paz del desarrollo. La principal limitante histórica que enfrentaron los nativos de la Amazonía después de la conquista fue el colapso demográfico que experimentaron". Página 13. Este suceso pos contacto sería, en cierta forma, el punto inicial de la historia que narran los antropólogos. Para los arqueólogos esta historia se basa en puntos completamente diferentes, como los puede ser el desarrollo de la agricultura. A pesar de hablar de las mismas cosas hablamos de cosas diferentes.

Así la historia, como mito, converge con la historia producida por la ecología histórica[21], a pesar de ser formas de percibir la realidad completamente diferente[22]. La ocupación del espacio creó significados y alternativas ¿Cómo fueron las mismas empleadas? Por todo esto resulta imposible ver, como se hiciera en el pasado, un espacio que se divorcia de la representación que los humanos hacen del mismo; éste no sólo es una construcción material sino que es una construcción simbólica cambiante, que da cuenta de las relaciones sociales que contribuyen a su formación, como ya lo habían señalado algunos geógrafos (ver Cosgrove 1998). Esta nueva forma de interpretar y valorar el paisaje y la historia que el mismo representa, ha sido reconocida por un buen número de investigadores en Sudamérica. Por ejemplo Kohn, refiriéndose a la historia de una pequeña población en los Andes –Oyacachi– dice:

> La historia en esta región es decididamente espacial. Esta escrita en el idioma del paisaje. Las montañas, los ríos, la geografía de las etnias y hasta el clima se encuentran en el arte colonial, las cartas eclesiásticas y las modernas narrativas Quechua para hacer lo que son afirmaciones específicas, frecuentemente conflictivas, sobre una naturaleza moral. (2002:548).

Visión que concuerda con algunos planteamientos realizados por Ingold. Ingold (1996) partiendo del análisis etnográfico ha intentado identificar la representación que del paisaje hacen algunos grupos de cazadores y recolectores. De forma general éste autor ve como el paisaje por el cual se desplazan estos grupos no es visto como un substrato pasivo sobre el cual las sociedades desarrollan sus actividades. Es mucho más que eso. El paisaje es el resultado de las actividades de los predecesores de los humanos y de seres ancestrales pretéritos. A pesar de ello el paisaje no es visto como una superficie continua sobre la cual existe una red de sitios ordenados topológicamente, que se encuentran marcados por algunas características físicas distintivas. El paisaje al proveer a los habitantes con los elementos fundamentales para su identidad social y personal, otorgándoles un punto específico de

---

21 La ecología histórica corresponde a un enfoque relativamente nuevo el cual se encuentra en proceso de definición; resultan obvias importantes diferencias en la forma en la cual los antropólogos y los arqueólogos emplean el término. Aquí simplemente se ha empleado para señalar la unificación de lo que hasta no hacen mucho eran dos historias diferentes – humana y biológica-ecológica – que hoy necesariamente convergen y son inseparables en los análisis.

22 Van der Hammen refiriendose a la construcción del espacio, ese mismo espacio que contiene los sitios arqueológicos dice: "La mayoría de los accidentes topográficos que modelan el curso, tales como brazuelos, pozos, remansos, lagos y chorros, están vinculados a la transformación de la corriente por personajes míticos, durante algunos episodios, lo que ha dado lugar a que en la toponimia se asimile el nombre de una parte del río con el ser mitológico". (Van der Hammen, 1992:91).

origen y un destino, es una parte activa de las relaciones sociales y de las representaciones entorno a ellas. De cierta forma la geografía participa y proporciona fundamento a las interacciones sociales. Por ello, el paisaje no puede ser visto como algo externo a las acciones humanas, ni exclusivamente como un producto del pasado: se trata de un monumento permanente de la vida misma (ver Bender 2002; Cosgrove 1998). Esta concepción es compartida por algunas de las sociedades de horticultores y agricultores en la Amazonía. Ideología que ilustran algunos trabajos etnográficos (ver por ejemplo Goldman 2004; Reichel-Dolmatoff 1996a)

## DE CÓMO EL ESPACIO TRANSFORMADO SE CONVIERTE EN HISTORIA

A finales de la década de los ochenta se iniciaron investigaciones arqueológicas sobre otras formas de apropiación de los recursos por parte de los grupos agricultores amazónicos. En los asentamientos prehispánicos y sus áreas de influencia eran notorios cambios en la composición de los suelos. Se trataba de suelos de coloración negra, que al ser sometidos a análisis pedológicos revelaban altos contenidos de fósforo. Esto sugería que los mismos habían sido «mejorados» (Andrade1986; Herrera 1981) ¿Pero en que consistían estas mejoras? y ¿Tenían las mismas una finalidad o eran meros accidentes?

La respuesta a estas interrogantes no resultaba ser nada sencilla, pues la misma implicaba la búsqueda de informaciones que se encontraban más allá de las técnicas que habían manejado los arqueólogos. En la Amazonía era necesario investigar qué cultígenos habían sido empleados; resultaba evidente que la división entre el maíz, como cultivo andino y la yuca como cultivo de las tierras bajas tropicales era reduccionista y en consecuencia poco contribuía a aclarar la situación. La primera aproximación a estas preguntas, entonces, surgió de la aplicación de la palinología. Con ella se intentó, a través del estudio de restos de polen recuperados en los sitios con suelos "mejorados", determinar qué plantas habían crecido allí. ¿Cuántas de ellas se encontraban en el rango de plantas cultivadas y útiles? ¿Vivían estos ocupantes de la Amazonía en medio del bosque o en una sabana producida por sus actividades? ¿Cómo transformaron los humanos de esta época su paisaje?

Una mirada, rápida, a un campo de cultivo indígena dejaba ver una infinidad de variaciones en los cultígenos seleccionados. Estas no sólo se relacionaban con el número de especies involucradas, sino que incluían además distintos conjuntos dentro de una misma especie (p.e., Vélez y Vélez 1999). Así que, para poder tener una visión adecuada, creando un puente que nos ilustrara, debía contarse con un cono-

cimiento básico sobre aquellas plantas, incluyendo las distintas variedades que eran utilizadas por los indígenas actuales. Pero no todos los grupos usaban las mismas plantas, ni de la misma manera. Por ello fue necesario realizar un seguimiento, en diferentes comunidades, de sus plantas útiles y cultivadas, recolectando el polen de las mismas para poderlo comparar con aquel que se obtenía en las excavaciones arqueológicas. Así se ampliaría el rango sobre el cual se podrían identificar las plantas que fueran empleadas en el pasado. Estos estudios, además, debían encontrase complementados con el análisis de las tecnologías asociadas, que iluminarían nuestra comprensión de los artefactos recuperados en las excavaciones y los contextos en los cuales habían sido usados.

Algunos trabajos en este sentido se llevaron a cabo en Araracuara, en la zona del medio río Caquetá (Cavelier et al, 1990; Herrera et al, 1988; Herrera et al, 1992; Mora 1999; 2001; Mora et al, 1989; 1991). Los mismos demostraron que allí habían vivido algunas comunidades, las cuales a partir del año ochocientos después de Cristo habían tenido que recurrir a la intensificación de sus técnicas agrícolas, para aumentar la producción. De esta manera se garantizaba la estabilidad de los asentamientos en un área que resultaba ser crítica para el control de la navegación por el río.

Esta intensificación ha sido explicada a nivel agrícola, tentativamente, como un sistema en el cual los desechos orgánicos[23] que producían eran incorporados a los suelos junto con limos aluviales que transportaban desde las zonas periódicamente inundadas por el río Caquetá. Los problemas de erosión ocasionados por las fuertes lluvias y las pendientes eran controlados con la siembra de árboles útiles –frutales, maderas, medicinales–, teniendo siempre en cuenta la micro topografía de cada asentamiento. Esto era evidente al comparar la formación de estos suelos en diferentes asentamientos en un área restringida que fuera ocupada por un mismo grupo social. Algunos sectores de los asentamientos estudiados, además, parecen sugerir que se dio, también, una rotación de las viviendas dentro del área ocupada, donde se combinaron cultivos característicos de la huerta casera con otros propios de las chagras indígenas actuales. Resulta notorio, en el manejo que se dio en estos lugares, la diversidad de plantas y las variedades que fueron empleadas (ver figura 5.2).

---

23 Para los suelos negros se cuenta con dataciones que indican que los mismos fueron producidos, al menos, desde el primer milenio antes de Cristo. Sin embargo un aumento en sus proporciones, junto con la adición de nuevos métodos de incorporación de materia orgánica, en combinación con otros cambios en la sociedad que ocupaba el medio río Caquetá, sólo se registran a partir del 800 después de Cristo. Ver Herrera et al, 1992.

No existen en el registro etnográfico reciente un ejemplo semejante a este tipo de manejo. Sin embargo a principios del siglo pasado fue registrado un sistema agrícola que guarda alguna semejanza. Dice Schmidt

> En la región pantanosa de la confluencia de rió S. Lourenco con el Alto Paraguay y, especialmente, a lo largo de los Furo de Caracará que conecta el bajo S. Lourenco con el Alto Paraguay, pude encontrar y examinar dichos montículos... Estos aterrados son sitios de las zonas pantanosas, de por sí elevados un poco de forma natural, que han sido cubiertos por capas de medio metro de humus que ha sido tomado de los sitios pantanosos. Dado que el agotamiento del suelo por las labores agrícolas requiere la aplicación repetida de nuevas capas de humus, estos aterrados, que son bien extensos, se han levantado poco a poco y este hecho explica la distribución de los suelos en múltiples capas. (1974:66).

Hoy en día los suelos negros son explorados como una alternativa de producción. En efecto, un buen número de investigadores ven en ellos una opción para contrarrestar la acelerada deforestación, a pesar de las dificultades que implica su desarrollo y mantenimiento (Denevan 2001a; 2001b; 2002; Glaser et al, 2001; Lehmann et al, 2003; McCann et al, 2001; Woods et al, 2000; Woods et al, 2001), así como el tipo de sociedades que pueden mantener en una economía sin fronteras, que estimula el consumo de materiales superfluos (Mora 2000). Gustos en un mundo derrochador e inequitativo.

Para el caso de Araracuara este sistema agrícola pudo ser el resultado de una necesidad política, o por el contrario el desarrollo del mismo llevó a crear nuevas condiciones políticas. De una u otra forma el espacio en el cual se dio esta historia no es independiente de sus características físicas y de la representación que de la misma hicieron los habitantes. De una u otra forma este proceso llevó a importantes cambios que se reflejaron en el aumento de las dimensiones de los asentamientos, el abandono de algunos de ellos, transformaciones en las características de los artefactos producidos, las materias primas empleadas y el área que podía ser controlada por este grupo que habitó en el medio río Caquetá (Mora et al, 1991). La ubicación de estos sitios ha permitido plantear un patrón de asentamiento prehispánico en el cual los suelos antrópicos jugarían un papel importante al proveer a estas sociedades con una prolongada estabilidad geográfica en lugares estratégicos (ver Denevan 1996; 2001a; 2001b; 2002; Mora et al, 1989). Estos procesos también han sido registrados en otras áreas de la Amazonía (Neves et al, 2003).

Hoy sabemos que los suelos negros tienen una amplia distribución en la Amazonía (ver para el caso de Brasil Kern et al, 2003). Sus orígenes parecen ser múltiples, como lo fueron las sociedades que les dieron comienzo y uso. Por ello de

momento resulta absurdo asumir que en cualquier lugar donde se encuentren es posible hablar de una intensificación agrícola; nada puede estar más lejos de la realidad. Es necesario seguir de cerca las trayectorias de varias de estas sociedades para comprender sus transformaciones y sus historias.

Desde la perspectiva de los nativos los suelos negros no pueden ser vistos como un componente aislado; constituyen un objeto más dentro de un conjunto de transformaciones que ha sufrido el paisaje a lo largo de la historia. Historia que por lo demás es fundamental en el presente. En palabras de Reichel-Dolmatoff

> Generalmente se cree que los antepasados tribales continúan reafirmando sus derechos sobre ciertos parajes, tales como los depósitos de terra preta, viejos sitios de vivienda o desechos abandonados tiempos atrás en las profundidades de la selva. Ocasionalmente estos dueños sobrenaturales se aparecerán en forma humana al propietario actual o a un viandante, y le aconsejarán. De este modo el paisaje entero ha sido organizado de tal manera que sus moradores indígenas son sus guardianes, sus protectores elegidos. (1990:41).

Hacia estos lugares, además, convergen otras características que hacen de los suelos antrópicos puntos de interés especial. Por ejemplo, un buen número de sitios arqueológicos en la región del río Caquetá combinan suelos antrópicos localizados en las inmediaciones de rápidos en formaciones rocosas, en las cuales se han grabado un buen número de petroglifos. Estos lugares representan puntos en los cuales se articulan diferentes dimensiones de mundos que corren paralelos. Pero no son sólo esto, también son testimonios de la historia[24]. Koch-Grünberg (1995) cuenta la siguiente interpretación que un nativo le hiciera sobre el significado de los petroglifos.

> Mandú me contó que «Cristo» había grabado las figuras en las rocas y después había disparado una flecha hasta el otro lado de la extensa bahía contra una alta palmera caraná. «¿Cómo le dicen los siusí a ese Cristo?» « Le pregunté al jefe. «Yaperíkuli» me respondió. «Era un tupána y un ser humano a la vez, el primer hombre, el primer baníwa. Yaperíkuli es también el autor de todos los demás petroglifos». Koch-Grünberg 1995, pp 218, tomo1.

---

24 Reichel-Dolmatoff se refiere a los petroglifos inclusive como parte de los marcadores de la historia. Este autor dice "Todas estas etapas están marcadas por petroglifos grabados en las rocas que yacen cerca de los raudales y chorros, en conmemoración de los eventos míticos, y de los tiempos de migraciones y conflictos con los moradores anteriores. (1990:39). Goldman los señala como sitios en los cuales se marcan las divisiones entre diferentes territorios tribales (Goldman 1972).

Para los Tukano los sitios de tierra negra son en la actualidad propiedad del progenitor ancestral y fueron creados en aquellos lugares en los cuales se asentaron los primeros colonos que llegaron navegando en la anaconda mítica. Allí estos primeros ocupantes dejaron muchas de las plantas útiles. Por ello se realizan ocasionales expediciones para recuperar, en determinados momentos, plantas que puedan ser de importancia. Evidentemente los Tukano distinguen una vegetación creada por las actividades humanas en estos lugares, en ella sobresalen las palmas patabá (*Jessenia pataua*), el chontaduro (*Bactris gasipaes*), y los árboles de umarí (*Poraquaiba sericea*) entre otros (ver Reichel-Dolmatoff 1990; 1996a:38).

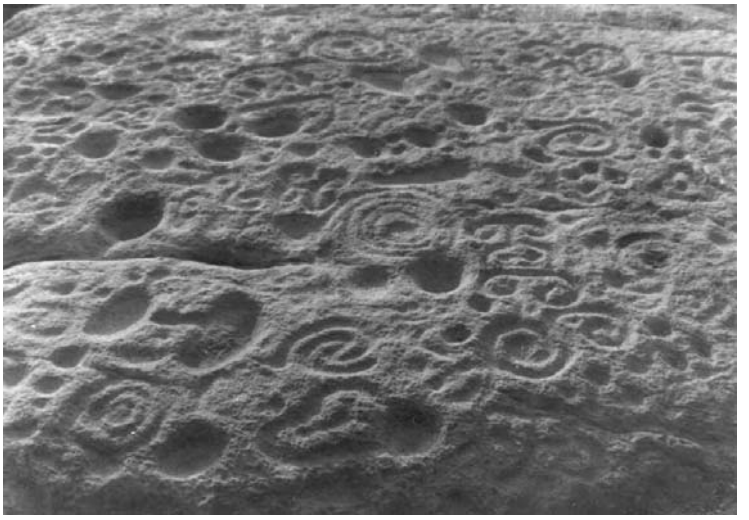

**Figura 4.7**
Roca con petroglifos a orillas del río Caquetá en el sitio de Araracuara. Esta roca solamente es visible en los meses en los cuales el río tiene un menor caudal. Petroglifos como éstos, se encuentran asociados a varios yacimientos con suelos antropo-génicos.

A pesar de la importancia que los suelos antrópicos puedan tener para explicar una mayor diversidad en las formas organizativas de las sociedades que habitaron en la Amazonía en el pasado, éstos vistos como una técnica de producción, no son suficientes para explicar las razones y los procesos que pudieron dar origen al surgimiento de sociedades políticas (ver capítulo siguiente). La complejización es mucho más que una simple respuesta a la abundancia en la producción. Tampoco es, como muchos lo piensan, «un paso lógico» en la historia de las sociedades. Es ante todo una respuesta a la dinámica interna de cada sociedad. Por ello su evaluación exclusivamente desde una perspectiva económica no resulta ser nunca una explicación apropiada.

# 5
# EL GUERRERO COMO MODELO: LA COMPLEJIDAD A TRAVÉS DE LOS DATOS ETNOGRÁFICOS Y ARQUEOLÓGICOS

> *... y no habíamos andado mucho cuando vimos venir por el río arriba muy gran cantidad de canoas, todas puestas a punto de guerra, lucidas, y con sus pabeses, que son de conchas de lagartos y de cueros de manatís y de dantas, tan altos como un hombre, porque todos los cubren. Traían muy gran grita, tocando muchos atambores y trompetas de palo amenazándonos que nos habían de come*r. Carvajal 1986: 60

Hacia la década de los sesenta en la Amazonía dos factores habían negado la posibilidad de la existencia de sociedades que tuvieran una organización compleja, que fuera más allá del grupo local: un ámbito hostil y una tecnología rudimentaria impedían cualquier florecimiento. De este modo la existencia de sociedades organizadas en sistemas con jerarquías políticas parecía no ser más que un sueño, una fantasía. A pesar de ello dos fuentes contradecían esta apreciación.

Por una parte los recuentos realizados por los primeros europeos que exploraron la región sugerían que en algunas regiones habían existido verdaderos caciques, tanto en las selvas como en las sabanas sudamericanas (ver por ejemplo Federmann 1962; Porro 1994). Estos contaban con una importante organización militar, así como con asentamientos que tenían altas densidades de población. Estas opiniones habían sido o simplemente ignoradas por los académicos de mediados del siglo veinte o atribuidas a las alucinantes mentalidades de desesperados conquistadores que intentaban mantener su modo de vida con base en una fábula. Después de todo, los conquistadores no habían sólo perecido en medio del bosque en una lucha sin cuartel contra el hambre y la soledad. Sin dragones, sin ogros, no había razón para que existieran los caballeros. En esa realidad unos, eran la razón de ser de los otros. La racionalidad característica del siglo veinte hacía evidente que de alguna forma el límite entre lo real y lo fantástico se había desdibujado, permitiendo

que el delirio contaminara la totalidad de la narración y la desdibujara. Observaciones, como la siguiente, no tenían cabida en la realidad, resultaban inaceptables.

> … que tanto tardamos en salir de la población deste gran señor llamado Machiparo que al parecer de todos duró más de ochenta leguas, que era toda una lengua, estas todas pobladas, que no había de poblado a poblado un tiro de ballesta, y el que más lejos no estaría media legua, y hubo pueblo que duró cinco leguas sin restañar casa de casa que era cosa maravillosa de ver… Carvajal 1986: 66-67.

Las crónicas de la Amazonía solamente empezaron a ser tomadas con cierta seriedad hacia la década de los ochenta del siglo pasado, cuando se dio un repunte en la evaluación de los datos etnohistóricos (p.e., Whitehead 1988). Así se abrió la puerta a la posibilidad de que al menos algunas partes de estas historias contuvieran un fondo de verdad que valía la pena explorar. Talvez no sólo hablaban de los delirantes europeos perdidos en un mundo tropical.

De otra parte los estudios realizados por algunos etnógrafos revelaban que en la Amazonía existían algunas sociedades que los antropólogos señalaron como sociedades de rango. Estas sociedades, para el caso amazónico, podían ser consideradas como sociedades igualitarias, como lo son la totalidad de las sociedades que los antropólogos estudiaron en la Amazonía durante el siglo veinte. La falta de una acumulación de bienes materiales en manos de una élite, al igual que la carencia de una organización que soportara diferencias significativas entre los habitantes y entre diferentes poblados las hacía muy semejantes a todas aquellas sociedades que habían sido descritas con anterioridad en la región. A pesar de ello, en algunas de estas sociedades existe una importante diferencia: en su interior se habían creado «posiciones» que implican un mayor prestigio para quienes las ocupan. Efectivamente, en ciertas sociedades amazónicas, particularmente en el Vaupés, existen diferencias de rango entre los pobladores que no son equivalentes con diferencias en la posesión de bienes o el ejercicio del poder (Chernela 1993; Goldman 1972; 2004; Hill 2002). Existía, al menos de forma teoríca, una distancia social considerable que era reconociada y justificada a partir del mito y el ritual ¿Cómo había surgido ésta? ¿Cómo se había generado en estas sociedades esta estratificación conceptual, que creaba diferencias, manteniendo un sistema básicamente igualitario?

La mitología en la región del Vaupés –Tukano– explica el principio de esta ideología como una parte fundamental del origen mismo de la gente. La anaconda ancestral, que se desplazará hacia las cabeceras del río Vaupés, formando el paisaje, al llegar a las mismas voltea su cabeza hacia la desembocadura del río, para dejar su cola en las cabeceras. De la fragmentación de su cuerpo emergerán los

diferentes grupos. Entre ellos tendrán un mayor prestigio, señalado entre otros factores por sus conocimientos, aquellos que se originaron a partir de la cabeza. Así, pues, quienes tengan su origen en las bocas del río tendrán una mejor posición social, según afirman algunos indígenas y antropólogos (Correa 1996; 2000; Hugh-Jones 1988b; Goldman 2004; Reichel-Dolmatoff 1978a; 1996b). De esta forma se configura un universo heterogéneo cuya integridad está fundamentada en la reunión de todas sus partes, el cuerpo de la anaconda ancestral. Hecho que resulta evidente cuando se asiste a una fiesta indígena y los saberes de los diferentes conjuntos, representados en los diferentes cantos y bailes rituales, así como en la propiedad sobre la producción de ciertos artefactos[1], se interconectan en un "montaje" que le da sentido al festejo, es decir a la realidad misma. Pero esta concepción de un mundo compuesto por diferentes "partes" integradas no es exclusiva del Vaupés; en inmediaciones del bajo río Caquetá ha sido documentada una red semejante.

> El calendario ritual es rígido y los rituales o bailes deben hacerse a su debido tiempo, siguiendo turnos específicos. Se ha mencionado la importancia del orden de nacimiento para el orden en el cual se deben realizar los rituales y también se ha sugerido que la fructificación escalonada impone un orden para los rituales que siguen la dirección del flujo del río. El dominio de ciertos rituales pertenece a un grupo étnico determinado y no todos los grupos los conocen todos, lo que indica un control supra étnico tanto del espacio como del tiempo. Para ejemplificar la situación anterior se tiene que el baile de pescado, un ritual importante, fue aprendido de los Awetetú, un grupo ya extinto, que lo enseñó a los Yukuna y otros grupos. Van der Hammen 1992:126.

A pesar de la importancia de estas informaciones, las mismas implicaban ciertas limitantes para la reconstrucción de la historia; al menos para la historia que algunos antropólogos esperan "componer". En palabras de un antropólogo:

> ... una vez los eventos del pasado exceden la memoria de quienes se encuentran vivos, estas representaciones frecuentemente toman la forma de leyendas o, inclusive un carácter mítico, dificultando el que sean consideradas como verdaderas descripciones de lo que realmente paso en los tiempos pasados. El análisis simbólico puede en ocasiones descifrar estos relatos de forma que sugieren rea-

1 Sobre la propiedad de los conocimientos para producir ciertos artefactos ver, por ejemplo, Reichel-Dolmatoff 1968, para el caso del Vaupés. Estas divisiones inclusive otorgan obligaciones y derechos que son reconocidos por los diferentes grupos. Por ejemplo Van der Hammen afirma: "En otro aspecto, a cada grupo le corresponde una tarea específica; los Letuama deben velar por el mantenimiento de los cantos, mientras a los Yukuna les corresponde brujear la palma de chontaduro -cepa del mundo- para que no se reviente y se acabe este mundo. (Van der Hammen 1992:126).

> lidades históricas subyacentes; pero, como mucho, este ejercicio produce solamente una especulación factible. Tuzin 2001:2.

Por tanto, para los antropólogos que consideraban que estas divisiones y complementariedades eran el resultado de una historia, era necesario que existieran, para poder entender el surgimiento de estas diferencias, importantes desigualdades económicas. Estas se debían encontrar en la trayectoria histórica de las sociedades en la forma de desigualdades al nivel de la acumulación de bienes y el prestigio asociado con la posesión de los mismos. Así se posibilitarían progresivamente el establecimiento de divergencias, que redundará en una pluralidad de posiciones al nivel social y con el tiempo a su perpetuación. En el caso del Vaupés, a pesar de la desaparición de verdaderas desigualdades económicas, las diferencias sociales habían permanecido; posiblemente las mismas eran las resonancias de una historia subyacente. Pronto fue evidente que este "rango" presenta una disposición geográfica que permitió que algunos antropólogos lo asociaran con ciertos recursos: los habitantes de los asentamientos de las bocas de los ríos, para el caso del Vaupés, disfrutan de un acceso directo a las mejores áreas de pesca. De este modo su rango se alimenta, en parte, en su capacidad de redistribuir estas riquezas durante la realización de intercambios como el Po?a o en otros festejos (ver Chernela 1993). Para decirlo de otra forma, estos habitantes de las bocanas son quienes cuentan con la posibilidad de realizar más convites. La conclusión ineludible, para algunos, es que allí habían existido en el pasado sociedades caracterizadas por una mayor sofisticación política y social –verdaderos centros de poder. Así se pudieron explicar las diferencias en la supuesta existencia de un sistema político amplio, el cual se desboronó después del contacto, sobreviviendo solo los ecos que portaba la mitología y los sistemas clasificatorios empleados por los indígenas.

> Desde el siglo diez y seis hasta la mitad del siglo diez y siete, los antiguos antepasados de los grupos contemporáneos que hablan Arawak – Tukano, y Makú eran parte de una organización (o un sistema macro regional político y económico) llamado Manoa y Oniquayal (también es conocida como Omagua) del noroeste y centro de la Amazonía. Este sistema macro-político era un sistema sociopolítico y económico multiétnico y multilingüe, que tenía una jerarquía interétnica comandada por un jefe supremo ("Señor" o "Rey") y una poderosa elite de jefes secundarios; el liderazgo era hereditario. Vidal 2002:248.

A pesar de ello, el sistema mismo, seguía siendo tan sólo una posible representación de la realidad; tan posible como imposible. Un modelo condenado a habitar la geometría construida por la especulación antropológica.

Dos componentes se señalaban como el sustento básico para una historia en la cual la complejidad política y social fueran más que una utopía: la existencia de una fuerte actividad guerrera que permitía la acumulación de bienes y prestigio - variable que se relacionaba con la abundancia de los recursos y la densidad demográfica - y la existencia, en el pasado, de una fuerte interacción comercial (Chernela 1993; Goldman 1972; Searing 1980). Estos factores también habían sido considerados como importantes componentes en el estudio de las sociedades en otras regiones de las tierras bajas sudamericanas (ver Whitehead 1994; 1998 para el caso de la Guayana). En consecuencia, era necesario explorar las bases materiales de esta antigua organización, así como los mecanismos a través de los cuales operaba; las voces que a través de los tiempos hablaban de este pasado no eran suficientes para dar cuenta de estas historias.

## LAS SOCIEDADES COMPLEJAS Y LAS SOCIEDADES AMAZÓNICAS

Es evidente que los antropólogos llegaron a reconocer sociedades con características "especiales" en la Amazonía; ahora era necesario explicar su surgimiento y desarrollo. Sólo abordando el problema desde un punto de vista teórico se lograría definir y comparar sus componentes, aclarando preguntas como las siguientes: ¿Cuales son las particularidades de estas sociedades que puedan tener un valor universal y por tanto comparable con sociedades ubicadas en otras regiones? ¿Cómo debemos definir estas sociedades?

Hacia mediados del siglo pasado floreció nuevamente la teoría de la evolución en antropología. Esta teoría, que fundamentó los primeros pasos de la antropología al contribuir a definir el campo de estudio de la misma, había sido abandonada, entre otras cosas, por la falta de métodos adecuados para comprobar las generalizaciones realizadas (Boas 1938; 2001). Ahora regresaba con un nuevo ímpetu. La misma obligaba a los antropólogos, que durante un tiempo habían permanecido ajenos a los problemas concernientes con el pasado, a retomarlos. La problemática que se intentaba estudiar se puede, en parte, simplificar de la siguiente manera. Si la evolución como teoría era aplicable a los problemas antropológicos la misma posibilitaría la definición de diferentes organizaciones en un continuo histórico con valor evolutivo. Esto implicaba la existencia de una dirección para las transformaciones observadas en las sociedades, dirección que no necesariamente debía aplicarse a casos particulares; surgía la idea de una evolución general y una evolución específica que se encontraría consignada en las historias particulares (Sahlins 1960). Por tanto esta nueva evolución, para algunos, no necesariamente requería de una

progresión constante sino que se encontraba dispuesta a aceptar las variaciones –colapsos, retrocesos, si esto es posible– que en teoría se debían dar en la historia.

Uno de los problemas que enfrentaba esta teoría era la necesidad de definir unidades con las cuales se podría constatar estos cambios. Ante este problema los primeros antropólogos evolucionistas habían respondido creando categorías basadas en variables y definiciones etnocéntricas que suprimían el carácter dinámico de la evolución mientras encasillaban los casos estudiados en categorías autocontenidas y por tanto carentes de sentido. Por ejemplo Tylor (1871) consideraba que el trabajo del etnógrafo era el de clasificar lo que él consideraba los contenidos de una cultura – armas, canastos, arcos, mitos, relatos y cualquier otra cosa - para poder estudiar su distribución geográfica e historia y las relaciones que existen entre la una y la otra. Así aspiraba a darle a los contenidos estudiados el mismo valor que tenían para los naturalistas las plantas y animales que describían. En oposición la nueva mirada evolutiva intentaba resaltar los procesos, trascendiendo las categorías. Se intentaba ver la evolución social como un proceso de reorganización en diferentes niveles de complejidad (Flannery 2002). Se quería descubrir los mecanismos que participan en los procesos adaptativos, a través del espacio y el tiempo, dándole forma a las diferentes organizaciones humanas. En este esquema las categorías empleadas sólo tendrían sentido cuando se realizaran comparaciones entre diferentes trayectorias; este era el puente que validaba el método comparativo característico del saber antropológico.

Una de las unidades que los antropólogos creyeron ver en el registro etnográfico y etnohistórico, inicialmente, fue la de los cacicazgos; una forma de organización que se encontraba en medio de las sociedades estatales y las sociedades igualitarias. Pronto fue evidente que la categoría representaba innumerables dificultades y una inmensa variación. Por ello, muchos investigadores llegaron inclusive a preferir no usar el término (p.e., Feinman y Neitzel 1984; Upham 1987); las tipologías obviamente funcionan cuando se trata de realizar una descripción simplificada de la realidad, bajo criterios o por razones específicas, pero no son tan útiles cuando se intenta emplearlas para explicar como las diferentes formas, en este caso socioculturales, se transforman[2]. Adicionalmente muchas de estas categorías se

2 Una fuerte crítica, desde la perspectiva arqueológica, al uso de los sistemas clasificatorios con el fin de entender el pasado fue realizada a finales del siglo veinte. Este tema es de gran importancia en la actualidad dado que son reconocidas las limitaciones que impone en los estudios estas clasificaciones; a pesar de ello, sin las mismas, algunos consideran, que no podríamos realizar comparaciones significativas entre diferentes trayectorias históricas y aún menos entender los procesos generales que supuestamente las generan. Ver Yoffee 1993.

basaban en el uso de analogías realizadas a partir del registro etnográfico. Sin embargo, cabe la posibilidad que en el pasado existieran formas organizativas y adaptativas carentes de contrapartes en el presente etnográfico. Si esto fuera cierto quedaríamos a oscuras en un pasado desconocido, o nos veríamos forzados a descifrar el mismo usando un presente ajeno e inadecuado como supuesto básico de nuestro modelo. Este problema ha sido señalado en el estudio del origen de la agricultura y en la interpretación de algunos objetos suntuarios y de uso común en Nueva Guinea (Torrence 2003). No obstante, el aproximarnos a esta categoría nos permitirá explorar algunas preguntas que son fundamentales en la historia construida por antropólogos y arqueólogos en la amazónica y señalar importantes aspectos de los procesos de cambio.

## GUERRERAS Y GUERREROS

> *Han de saber que ellos son subjetos y tributarios a las amazonas, y sabida nuestra venida, venles a pedir socorro y vinieron hasta diez o doce, que éstas vimos nosotros, que andaban peleando delante de todos los indios como capitanas, y peleaban ellas tan animosamente que los indios no osaron volver las espaldas, y al que las volvía delante de nosotros le mataban a palos, y ésta es la cabsa por donde los indios se defendían tanto.* Carvajal 1986:80-81.

Una de las definiciones más citadas para los cacicazgos es aquella que formulara Carneiro. Para Carneiro un cacicazgo *es una unidad política autónoma que comprende un número de aldeas bajo el control permanente de un jefe supremo* (1981:45; 1998:20). En esta definición el énfasis se basa en el control político que ejerce un centro, a través de su líder, en una región. Evidentemente esta definición llevó a indagar sobre las características de estos líderes y los mecanismos por ellos empleados para acceder y ejercer el poder. Para los investigadores que adoptaron la propuesta de Carneiro (1970a) en relación con la evolución social resultaba obvio que la actividad guerrera y la capacidad de liderar la misma eran elementos fundamentales de este proceso de complejización. Carneiro (1990) mismo había empleado ejemplos etnohistóricos para poner en relieve la actividad guerrera como un aspecto fundamental en el surgimiento de las sociedades políticas. Detrás de las confrontaciones bélicas Carneiro veía un conjunto de intereses muy claros: los líderes de estas sociedades deseaban adquirir riquezas tales como tierras con buena actitud agrícola, depósitos de minerales, principalmente oro, y esclavos para el trabajo y los sacrificios rituales. Todo esto, por supuesto, bajo la dirección de un líder que aspiraba a alimentar su poder y su prestigio como cabeza única e indiscutible de este tipo de sociedad. Los ejemplos etnográficos amazónicos que respaldaban estas ideas no se hicieron esperar. Los mismos permitían crear un

puente, necesario en la secuencia evolutiva propuesta, entre las sociedades cacicales y las igualitarias. Es necesario recordar que con anterioridad a los escritos de Carneiro algunos antropólogos ya habían formulado una concepción ecológico funcionalista para la guerra en casos como el de los Mundurucú y Tupinamba (Vayda 1969) que se podían ajustar para "imaginar" estas transformaciones.

Indudablemente las ideas de Carneiro han tenido un gran impacto en nuestra percepción de las sociedades Amazónicas. De forma particular los líderes Yanomamo y Jívaro pasaron, junto con los líderes de otros grupos de la región, a tipificar la imagen de un líder cacical (ver por ejemplo Redmon 1994; 1998; Ritchie 1996), ejemplos desde los cuales se generarían los paralelos para entender algunos de los procesos que se habían dado en la historia. Obviamente estos ejemplos se basaban en el examen de aquello que algunos antropólogos llamaron los "grandes hombres"; jefes cuyo mando se basaba en un poder que carecía de autoridad[3]. Lizot describe a estos líderes en las comunidades Yanomamo de la siguiente manera:

> Se trata de un líder, especie de pequeño jefe, sin otra autoridad que la moral, pero provisto de elocuencia, de cualidades emprendedoras, competente en materia de caza y de guerra, encargado de la organización material de cacerías de larga duración. (1992:185).

Las funciones de estos jefes, como coordinadores de algunas actividades especiales, así como en la distribución de los beneficios obtenidos, fueron descritas en toda la región amazónica desde muy temprano en el siglo veinte. Koch-Grünberg decía.

> Cuando aparece una manada de jabalíes en las cercanías del caserío, el jefe llama a todos los hombres para que salgan juntos de cacería. También es él quien se encarga de repartir el producto de la caza entre las distintas familias. Del mismo modo, un cazador que salga a cazar solo y cobre una pieza mayor, deja que sea el jefe quien la reparta. (1995, pp 132. tomo 1).

Indudablemente se trataba de personas excepcionales que ejercían una gran influencia en sus comunidades, pero que a todas vistas carecían de un poder que institucionalizará la inequidad entre diferentes sectores de la sociedad de una manera permanente. A pesar de ello, para algunos, estos jefes constituían la clave para en-

---

3 Existe una gran variación al interior de esta categoría de los "grandes hombres". La misma tiene que ver con la forma en la cual el poder es manejado, la densidad de la población y las riquezas involucradas. Esto último ha sido documentado en el registro etnográfico de Nueva Guinea. Ver Lederman 1990.

tender el surgimiento y consolidación de sociedades con algunas divisiones permanentes. Para varios arqueólogos estos cabecillas "… llegaron a ser tan poderosos ante los ojos de los demás que podían evitar contraataques de sus enemigos y podían ofrecer protección a los parientes y aliados" (Redmond 1998:70). No obstante, algunos etnógrafos habían recalcado el hecho de que la obediencia a estos jefes guerreros no era tan rigurosa en la práctica, como la teoría lo sugería; al menos este parece ser el caso de los Jívaro (ver Harner 1973:185). De una u otra forma estas ideas y los modelos diseñados a partir de ellas soportaban, en buena medida, aquello que Carneiro había descrito como una ley de los procesos culturales en la cual "una vez que las sociedades han alcanzado el nivel cultural neolítico, y la actividad guerrera es intensificada y redireccionada a la conquista y subyugación de otros grupos, el número de unidades políticas autónomas en el mundo decrecerá, en tanto que su tamaño aumenta" (Carneiro 1976:157). De este modo emergía, de una manera casi natural, la imagen de los cacicazgos como sociedades seculares guerreras controladas por déspotas. Antropólogos y arqueólogos podían identificar en ésta actividad una fuente de poder que llevaba a las sociedades a la complejización. Se podía pensar que las fuerzas que transformaban a las sociedades se basaban en el poder militar que contribuía a la incorporación y/o aislamiento de diferentes unidades, trasformando el paisaje y reorganizando la población en torno a los recursos ambientales y sociales (p.e., Redmond 1994). Más tarde la circunscripción ocasionada por la degradación ambiental sería introducida en el modelo (ver Dickson 1987).

Los planteamientos de Carneiro han sido por mucho tiempo tomados con mucha seriedad, a pesar de ello, los resultados de su evaluación son aún poco claros. Por ejemplo, refiriéndose a una región del noroccidente colombiano los investigadores afirman:

> … la evidencia disponible no apoya la propuesta de Carneiro sobre el papel del crecimiento de población y competencia por tierras en el desarrollo de cacicazgos. El aumento de población, el surgimiento de jerarquías de sitios y las evidencias del reconocimiento consistentes con la intensificación del conflicto, tienen lugar donde la propuesta de Carneiro no lo esperaría… Langebaek et al, 2002:82.

Las investigaciones arqueológicas en la región amazónica, de otra parte, arrojan tan solo unos pocos ejemplos en los cuales las modificaciones del paisaje se han atribuido a una respuesta a la actividad guerrera. Un asentamiento tardío estudiado por Neves (2001) en el Vaupés tiene algunas estructuras a las cuales se les ha atribuido una función defensiva, tanto en la interpretación arqueológica como en la interpretación que los lugareños hacen de ellas (ver también Heckenberger 2005 para algunos casos del sur de la Amazonía).

A pesar de la importancia que la actividad guerrera pueda tener en el contexto de la explicación del surgimiento de las sociedades políticas, ésta no puede considerarse como fuera de lo normal en las sociedades que no cuentan con un poder político; algunos estudios indicaban que la misma era parte de la definición e identidad de las sociedades igualitarias. Una forma de relación social practicada de forma rutinaria (ver Clastres 1994), la cual obviamente debió contar con mecanismos que la controlaban, evitando que tomara unas proporciones exageradas. Después de todo hasta los más violentos jefes Yanomami eventualmente son asesinados por sus temerosos seguidores (ver Biocca 1971).

No obstante, la fuerza inherente a esta representación del cacique-guerrero, que parecía hacerse extensiva a toda la historia, llevó a algunos investigadores a preguntarse sobre la autenticidad de la misma. ¿Se trataba de una representación adecuada? Después de todo, estas sociedades tribales que servían de ejemplo a arqueólogos y antropólogos para "ilustrar" el pasado eran un subproducto de las complejas relaciones que iniciaran en el siglo 16 los europeos y sus descendientes con las diferentes organizaciones sociales preexistentes. Estas interacciones habían no sólo afectado el mapa político, al llevar al exterminio a muchos de los grupos que supuestamente habían logrado algún tipo de organización política, sino que habían catalizado el surgimiento de otros a partir del desarrollo de mecanismos tales como la actividad guerra. Así emergían sociedades con líderes con un creciente poder político como los Caribe o los Miskito[4]. En tanto otras más eran el resultado de un proceso de recomposición étnica y una auto-marginalización en áreas apartadas (ver Ferguson 1992; Whitehead 1992). Por ello, no es descabellado pensar que las generalizaciones y caracterización de los procesos de transformación iniciados en el siglo XVI con el contacto con los europeos llevara a que los antropólogos destacaran, erróneamente, algunos componentes del sistema, como lo fuera la actividad guerrera, como la fuente principal del cambio cultural. Después de todo, como afirma Ferguson (1992), ningún tipo de actividad guerrera del registro etnográfico puede ser totalmente comprendida fuera de las circunstancias históricas surgidas a partir del contacto y la expansión de los estados (ver también Ferguson y Whitehead 2001)[5]. Ferguson ha inclusive afirmado, para el caso de los Yanomamo, que "… los Yanomamo hacen la guerra no porque las influencias occidentales estén ausentes, sino porque están presentes, y están presentes en formas muy específicas" (1995:6). Argumento semejante al propuesto por Steel (1999)

4 Ver por ejemplo Nietschmann 1973.

5 Un ejemplo del cambio de las formas de violencia, posteriores al contacto, se encuentra ilustrada por los datos etnograficos recolectados entre los Bari de Colombia y Venezuela. Ver Beckerman y Lizarralde 1995.

para explicar la actividad guerrera de Shuar y Achuar. Para estos autores el acceso, o la carencia del mismo, a productos industriales – machetes, linternas, escopetas, etc.– ha transformado la totalidad de la cultura Yanomami y Jíbaro. Es posible, por ello, que antropólogos como Carneiro le otorgaran una posición destacada a un componente único de los sistemas sociales basados en la magnificación del mismo a partir de un período de transformación atípico en la historia. No sería la primera vez que las construcciones del pasado, basadas en la proyección del presente, resultan engañosas. Tampoco sería la primera vez, ni la última, en que algunos investigadores realicen generalizaciones sobre aquellos "otros", del pasado y del presente, viéndolos como un todo homogéneo, semejantes entre ellos y opuesto a nosotros. Un remanente etnocéntrico del saber antropológico que hace peligrar el reconocimiento de la diversidad. Es posible que los salvajes guerreros del pasado no fueran tan guerreros. Indudablemente se practicó la guerra en el pasado, sin embargo es necesario definir los contextos en la cual la misma fue practicada para sacarla del limbo especulativo[6]; no se cuestiona la existencia de esta actividad, se cuestiona el impacto y las dimensiones de la misma.

Otros factores y procesos de importancia, que se habían vinculado con la actividad guerrera como lo es el aumento desproporcionado de la población en relación con las tierras adecuadas para el cultivo –circunscripción– o la capacidad de estos caudillos para liderar a la comunidad y crear una concentración de poder, en torno a recursos importantes, debieron entrar en juego en este proceso. A pesar de ello solo unos pocos fueron considerados como básicos, evitando la evaluación detallada de otros aspectos y en muchas ocasiones obviando los procesos que debían encontrase en la base del cambio. En realidad, como lo ha señalado Drennan (1987), el tratamiento que se le ha dado al crecimiento demográfico, como principal variable para entender la complejización ha omitido el estudio del comportamiento de ésta con relación a otras variables. Por ejemplo, no solo es importante que se de un aumento de la población, sino se considera su distribución en el espacio –procesos de aglutinamiento y dispersión en un territorio– y la relación que ésta pudiera tener con los marcadores de estatus y la distribución de los recursos. Aspectos de la teoría que los arqueólogos de las tierras bajas no han podido contrastar con datos

6 En esta labor puede contribuir la etnografía. Un ejemplo que incluye algunas variables inherentes a la actividad guerrera y sus posibles razones políticas para Melanesia se encuentra en Sillitoe 1978. En este texto Sillitoe indica como los jefes sin poder real tienen que manipular a sus seguidores para realizar actividades guerreras, que les oportan beneficios a ellos. Es evidente que las comunidades imponen un límite a la actividad guerrera, a pesar de los deseos que tengan estos jefe por combatir. Así es claro que la comunidad no es pasiva ante el jefe guerrero, y que entre las diferentes comunidades existe una importante variabilidad que debe ser considerada para entender los procesos "guerreros" y sus consecuencias.

empíricos. En general, la población, empleada como variable única para entender el cambio social, solo puede producir explicaciones que se basaban en un modelo predeterminado que no considera el comportamiento de las secuencias históricas. Por tanto, se trata de explicaciones carentes de una corroboración empírica, están soportadas exclusivamente por supuestos.

De otra parte, el conflicto bélico, sin importar sus dimensiones, debió tener, como los demuestran los datos etnográficos, un importante componente ritual y de prestigio social. Si confiamos en cronistas como Carvajal, la descripción de cabezas trofeo en la Amazonía, confirmarían lo anterior[7]. Es en parte por ello que la religión ha sido señalada, en relación con la actividad guerrera, como una importante variable. Esta no sólo fue vista como un factor que contribuye a estabilizar el poder político una vez éste ha surgido, sino que es un componente importante en la generación del conflicto. A pesar de la importancia que la misma pueda tener, la guerra sigue siendo considerada como el mecanismo catalizador y generador del poder (ver Kelekna 1998).

## EL FUNCIONAMIENTO

Otros, a diferencia de Carneiro, prefirieron enfatizar el rango en su definición de este tipo de sociedades. Con ello se resaltaban las divisiones internas dentro de las agrupaciones humanas. Service (1971), por ejemplo, vio a los cacicazgos como sociedades basadas en la redistribución con una coordinación centralizada permanente. Así primaba en la definición el funcionamiento de lo que es, o fue, un cacicazgo o una sociedad de rango (ver Fried 1967; Service 1971). No obstante, este funcionamiento implica otros problemas. Indudablemente, la especialización que se encontraría asociada a un proceso de distribución amplio crearía potenciales problemas de usurpación del poder al generar sectores capaces de competir con las autoridades centrales. Por ello los jefes políticos de estas sociedades, teóricamente, se verían forzados a estimular la generación de un sistema auto subsistente, basado en una economía generalizada con el fin de regular y estabilizar su poder. De este modo, la coordinación de los trabajos realizada por el jefe político solo serían aquellos que involucraran al cacicazgo como un todo, dejando a las comunidades resolver sus problemas internos. Es decir, el cacique solo se encargaría de la construcción de grandes obras o los conflictos que atañen a la totalidad de las comunidades,

7 Carvajal dice en un aparte "En este pueblo había siete picotas y en las picotas, clavadas, muchas cabezas de muertos, a cuya cabsa le pusimos a esta provincia por nombre la provincia de las picotas, que duraba por el río setenta leguas". 1986:77.

como lo sería la actividad guerrera (Spencer 1987). Adicionalmente, esta necesidad de regular y controlar el poder en una sociedad en la cual la centralización del mismo no se encuentra soportada por una diferenciación en las funciones, impondría límites a la expansión territorial del sistema. Spencer (ídem) supone que para que se de un control adecuado del territorio éste no puede exceder una distancia mayor de medio día de desplazamiento. Así será posible realizar un viaje de ida y regreso en un solo día.

Una propuesta complementaria asume que el intercambio comercial genera un excedente, que bien puede tomar la forma de objetos suntuarios, los cuales contribuyen a crear sectores en los cuales se da una progresiva acumulación de bienes y prestigio[8]. Son objetos que testimonian los alcances del poder de quien los detenta al hacer patente las conexiones que posee con lugares distantes, aquí en nuestro mundo y allá, fuera de las dimensiones en las cuales desarrollamos nuestra cotidianidad (ver Wright 1984). Así algunos pudieron imaginar al "cacique viajero" quien cruzaba diferentes dimensiones aprendiendo cosas que otros no podían saber (Helms 1979:138-140; 1988; 1992; Lange 1984). Estos objetos han sido detectados y estudiados por Drennan (1995) durante el período Clásico Regional en el Alto Magdalena. Para este autor los mismos sugieren la existencia de poderes individuales. Así es posible ver una orientación en algunas organizaciones con cierto grado de complejidad en torno a la persona misma del cacique. De una u otra forma la administración de estos bienes y los conocimientos que los mismos representan contribuye a una mayor división y especialización en la administración, que a su vez estimula la adquisición y producción de nuevas "mercancías" (ver por ejemplo Brumfield y Earle 1987; Earle y Ericson 1977; Torrence 1986). Así se da pie a un proceso interminable de crecimiento, al menos teóricamente.

Un problema fundamental aquí es que el valor de estos objetos suntuarios es un valor que surge en contextos sociales específicos, un valor simbólico, y por tanto problemático de reconocer en contextos arqueológicos. Usualmente los arqueólogos se guían por criterios como la escasez de los mismos, la distancia a la cual se encuentra la materia prima empleada para su producción, la dificultad para su manufactura, el tiempo de trabajo invertido en su fabricación, lo elaborada que pueda ser su decoración y la iconografía empleada. A pesar de ello estos parámetros no garantizan su identificación. Cambios en las técnicas de producción, como la introducción de nuevas tecnologías, o en las relaciones sociales que dan acceso a las materias primas y/o a los objetos mismos puede transformar objetos suntuarios en

8 Ver Langebaek y Cárdenas 1996.

objetos comunes o al contrario. Adicionalmente, los objetos suntuarios podrían ser confundidos con las reliquias –objetos móviles– que pasan de generación en generación y que tienen significados específicos para segmentos sociales particulares –por ejemplo familias, gremios, clanes –y los cuales no necesariamente representan una forma de poder en la sociedad (Lillios 1999). Por tanto, el valor simbólico de los objetos sólo se puede inferir al comparar los contextos en los cuales diferentes asociaciones de símbolos se puedan identificar a lo largo del tiempo (Smith 1999)[9]. Después de todo, como ha dicho Chernela y Leeds (1996:133) al referirse al poder de los objetos chamánicos: «El poder no es inherente a las cosas extranjeras y ajenas de por sí, sino a la relación establecida entre aquello que es ajeno y aquello que es familiar».

Evidentemente en un universo social como el descrito por los antropólogos en la Amazonía, en el cual se da una complementariedad entre los diferentes conjuntos sociales, ésta se encuentra representada y reforzada por la posesión de objetos que dan testimonio de la posición que se ocupa en el mismo. Una forma en la cual los portadores de algunos objetos y saberes proclaman su identidad. Así la producción de determinados artefactos –bancos, cerbatanas, collares, venenos[10], hamacas, canastos, escudos y lanzas– constituye parte fundamental de la identidad y posición de los productores y de quienes poseen estas "cosas" en el entretejido social. El intercambio de estos objetos y saberes entre los diferentes grupos, que no los producen ya sea porque no cuentan con las materias primas necesarias, desconocen las técnicas empleadas o carecen de los conocimientos requeridos, representan la necesidad que tienen los grupos de participar en un mundo social que define la posición propia y de los otros en el interior de una compleja red. Por ello, la existencia de estos objetos se podría explicar en la justificación de la red de relaciones sociales y saberes que estructuran el universo, una parte del cual es plasmado en un objeto, un baile o un canto que constituye su marcador. Es decir, su existencia tiene una justificación, más que nada, social e ideológica –simbólica– y no solamente técnica. Tiempo atrás los antropólogos habían notado que los objetos y su distribución permiten trazar mapas de las relaciones de parentesco e intercam-

9 Smith 1999 presenta un interesante ejemplo del papel de los objetos comunes y los objetos suntuarios en la India.

10 Koch-Grünberg afirma que los escudos y las lanzas de matraca son monopolio de los Desána (1995, tomo 1, pp 345; también tomo 2, pp 61), mientras que ciertos venenos, dado su poder son deseados por varios grupos. Por ejemplo, este autor afirma "Los buhágara usan un veneno tan fuerte para envenenar las flechas que, según se dice, "mata un tapir"; por lo tanto es muy codiciado. Con frecuencia, indios de otros grupos emprenden largos viajes para conseguirlo. Los buhágara les dan curare a los tuyúka y a los bará a cambio de grandes ovillos de cuerda hecha de fibra de tucum o de miritĺ en cuya fabricación sobresalen estos grupos Tiquié". (1995:tomo 1, pp 331).

bio en ciertas regiones de la Amazonía (ver para el caso Tukano Chernela 1992). Es por ello que el intercambio de objetos tradicionales en la Amazonía de los etnógrafos, sólo pueden ser interpretados como la representación de marcadores de identidad, la cual encarna una diferenciación étnica y no la ubicación privilegiada de individuos particulares. El valor del objeto, en el caso de tratarse de cosas materiales, adquiridas o dadas será determinado socialmente y por ello difícil de entender desde el punto de vista del observador externo. Theodor Koch-Grünberg anota: "Una vez pude ver a uno de mis remeros, quien siempre comerciaba durante el viaje, cambiar una navaja americana, que había obtenido con mucho trabajo, por una ollita de curare" (1995, pp 126, tomo 1). De una u otra forma, los objetos estudiados por los etnógrafos en la Amazonía no parecen constituir marcadores personales de una posición privilegiada; es obvio que nos encontramos ante sociedades igualitarias[11]. A pesar de ello algunos autores han realizado esfuerzos increíbles para ubicar algunos objetos, que fueron empleados como marcadores de poder en el pasado amazónico (ver Whitehead 1996a); no obstante, es muy poco lo que sabemos verdaderamente de los mismos dada la inexistencia de los contextos de su ocurrencia.

## INTERCAMBIO, RECIPROCIDAD Y LA PAZ

Existe, a pesar de todo, otra forma de interpretar el funcionamiento de estas sociedades y la actividad guerrera. Se trata de una propuesta que realizara hace ya algún tiempo Sahlins (1968a) y la cual no fue tomada muy en cuenta, especialmente por los etnólogos y arqueólogos que trabajaban en la Amazonía. Para este autor las sociedades que él denomina "tribus segmentarias" –tribus caracterizadas por una economía no diversificada, extremadamente descentralizadas en las cuales los grupos autónomos con niveles superiores de organización tienen poca coherencia, mala definición y un mínimo de funciones y las cuales son para Sahlins las organizaciones típicas de la Amazonía, –y los "Cacicazgos"– organizaciones que presentan una tendencia a la integración en un sistema segmentario en los niveles más altos – son sociedades que se encuentran continuamente amenazadas por la actividad guerrera. La misma desestabiliza a la población, afecta los sistemas de producción y crea una constante ansiedad, ante la posibilidad de un inminentemente ataque enemigo. Es por ello que estas organizaciones emplean diferentes estrategias para regular la actividad guerrera y si es posible suprimirla. El truco, en general, es transformar una relación de oposición y de depredación, el combate, la confronta-

11 Ver Hugh-Jones, Stephen 1988a.

ción, el ataque, la emboscada, en una relación de reciprocidad y complementariedad, el intercambio comercial, el intercambio ritual, y la relación de parentesco. Lévi-Strauss notó esto cuando afirmó: "Los intercambios comerciales representan potenciales guerras resueltas pacíficamente, y las guerras son el resultado de transacciones infortunadas" (Lévi-Strauss citado por Clastres 1994:150).

En esta visión, la ganancia comercial no sería el criterio adecuado para "medir" las transacciones que son realizadas, pues los beneficios de las mismas se encuentran en el fortalecimiento de una relación social y la posibilidad de innumerables transacciones que garantizan la paz. Por tanto el valor de los objetos está supeditado a las futuras interacciones y constituye una prueba inconfundible de la identidad grupal y de su posición en la red de relaciones sociales. Es por ello que resulta posible que los participantes del sistema acepten intercambios a todas luces "desiguales", o poco "ventajosos". En breve, la filosofía que rige estos intercambios es muy diferente a aquella en la cual nosotros concebimos las transacciones.

> La reciprocidad en el intercambio es diplomacia económica: la mutualidad de los materiales que fluyen simbolizan el deseo de considerar el bienestar de los otros, una falta de egoísmo en la búsqueda del bienestar propio. Sahlins 1968a:9.

¿Quién dijo que los nativos intercambiaban cosas cuando trocaban objetos?; desde la publicación de "El regalo" de Mauss en mil novecientos veinticinco[12] las cosas no han podido ser por más tiempo eso: cosas.

Una de las consecuencias de la propuesta de Sahlins, de otra parte, es el permitir explicar el intercambio comercial realizado por los nativos en la Amazonía, la especialización en la producción de ciertos bienes, y la complementariedad de los rituales sin necesidad de recurrir a la existencia de un antiguo sistema político en el cual todos los grupos se encontraban bajo el régimen de un "Rey", como lo ha propuesto Vidal (2002).

Es posible que la urgencia de hablar de un sistema político amplio ha permitido que confundamos las características sociales y culturales de una región con un dominio político. Aquello que Goldman (1975) denominó como una supercomunidad, no tiene, necesariamente, que ser un ente político. Este autor decía:

> Los rituales y los conceptos relativos a los poderes sobrenaturales establecen la capacidad de las personas para adquirir valiosos objetos fuera de sus fuentes.

12 Ver Mauss 2000.

> Así se constituyen en estructuras expansivas. Las ideas religiosas juntan culturas que de otra forma estarían separadas; los principios del lenguaje y de la estructura social mantienen su integridad original. El resultado es una supercomunidad en la cual sus miembros hablan el mismo metalenguaje, esto es, el lenguaje del mito, el símbolo y el ritual, sin abandonar el sentido de un origen distinto (1975:17).

Evidentemente la existencia de este "super" sistema político se derrumba ante la posibilidad de la existencia de un sistema basado en la reciprocidad y complementariedad que logran las pequeñas comunidades locales, que convergen en ciertos aspectos ideológicos. Así, surgen inmensas dudas sobre la aplicación de los modelos etnográficos, que generalizan interpretando los fragmentos de una tradición oral, para crear la imagen de un mundo pretérito regido por elites políticas. Posiblemente la urgencia en detectar sociedades complejas distorsiona la realidad para crear una ilusión, que como todo delirio, no es fácilmente contrastable.

De otra parte, tanto en las sociedades del pasado, como aquellas que estudian los etnógrafos, deben existir tensiones y contradicciones internas respecto a las decisiones que definen el tipo de relación que se debe establecer con los potenciales socios y/o enemigos. Evidentemente el cacique guerrero de Carneiro representa sólo la mitad de la personalidad y funciones del cacique de Sahlins, pues como afirma este último "hacer la paz es la sabiduría de las instituciones tribales" (1968a:8). Solo unos pocos estudios han sugerido las tremendas piruetas que debieron realizar los jefes de los cacicazgos para balancear la guerra que le proporciona prestigio, cuando esta es exitosa, y la paz que le da acceso a productos que podían ser empleados como marcadores y resaltadotes de su posición privilegiada. Algunos de estos objetos, inclusive, les permitirían a estos jefes ejercer la generosidad, aumentado aún más su influencia (Helms 1979 para el caso de Panamá). A pesar de todo ello hemos visto sobretodo los guerreros, las Amazonas. Cabría preguntarnos ¿Por qué estamos tan obsesionados en el presente con estos guerreros? ¿Seremos nosotros mismos el producto de sociedades que al encontrase, en gran parte, basadas en el poder militar sólo somos capaces de reconocer el mismo como la fuerza que fundamenta la organización política? ¿Qué sería de los Estados Unidos sin sus soldados y sin su industria militar? ¿Qué sería de nuestra sociedad sin un ejército que la "proteja" de quienes opinan diferente a nuestros líderes? Preguntas que deben ser respondidas; preguntas que al ser contestadas por nuestros líderes nos dejan palpar el poder de las modernas elites políticas.

De una u otra forma, el desarrollo del pensamiento tipológico sobre el cual la categoría de cacicazgos y sus contrapartes –la banda y el estado– habían sido

usadas para fundamentar el estudio de cambio social, evidentemente reducía el problema a la búsqueda de las variables exclusivas de cada tipo de organización. De este modo negaban, o al menos ponían de lado, la variabilidad de las mismas, haciendo difícil el comprobar las hipótesis que intentaban explicar sus transformaciones. Así se homogenizaban y detenían en el tiempo los tipos empleados, trasformándolos en categorías inocuas a la hora de explicar los procesos involucrados. Ideas como la de una equivalencia estructural entre las partes que conforman las sociedades tribales, que fuera propuesta por Sahlins (1968a), hacía ver aún más homogéneos los grupos estudiados al volver invisibles las diferentes partes que conforman las sociedades igualitarias. De este modo se omitía la gradación basada en una progresiva diferenciación social. Estas críticas habían sido formuladas muy tempranamente en el desarrollo de estos estudios (ver Godelier 1977).

A pesar de todo ello, los planteamientos de unos y de otros se entremezclaron cuando se intentó realizar aplicaciones en las cuales se empleaban casos etnográficos. Por ejemplo, las ideas de Friede y Service estarían en concordancia con los planeamientos de Chernela (1993) y Goldman (1967; 1972). A pesar de ello Chernela destaca la actividad guerrera como un importante mecanismo en el funcionamiento de estas sociedades. Los arqueólogos por su parte se enfrentaban a otros problemas. Evidentemente las bondades y carencias de las fuentes –etnográficas, ethnohistóricas y arqueológicas– creaban una visión contrastante de los cacicazgos, afectando profundamente la definición de la categoría misma. Así se fragmentaban estas organizaciones en los escritos, al tiempo que tomaban la forma de ejemplos concretos que creaban o resaltaban componentes que era imposible observar desde aquellos otros puntos de vista. Se evaporaba el valor explicativo de una categoría que en principio debía ser abstracta, aunque contrastable por múltiples ejemplos, para transformarse en una especificidad que impedía ver claramente el proceso y la diversidad que éste implicaba (ver Whitehead 1998). Por otra parte resulta ser evidente la necesidad de abandonar los modelos que intentan dar cuenta del desarrollo social hacia la complejidad como la historia del surgimiento de una elite, encarnada por un líder. Este proceso debe ser entendido como una negociación que incluye a todos los miembros de la sociedad y que representa un proceso a partir del cual se consolida la inequidad. El poder no puede ser visto exclusivamente como un rasgo estructural de los cacicazgos expresado por una forma de dominación. El poder es ante todo el resultado de una negociación en la cual el mismo se reproduce, se transforma y es encarnado, en diferente grado, por todos los miembros de las comunidades. Por ello es ineludible preguntarse no solo por los líderes, sino por aquellos quienes otorgan el poder al jefe: las personas del común.

## VISIBILIDAD ARQUEOLÓGICA

Indudablemente, cualquiera que sea la definición de cacicazgo que se quiera emplear, es necesario que la misma cuente con un soporte en la realidad, es decir que sea una categoría contrastable empíricamente. Se espera una concordancia entre ideas y hechos. Básicamente la pregunta es ¿cual es la realidad a la que me estoy refiriendo? Obviamente los cacicazgos que se pudieran registrar en la Guayana, el Valle del Cauca, el curso medio del río Amazonas o en otras regiones con base en el estudio de los datos etnográficos y etnohistóricos, resultan bien diferentes de aquellos que se pueden registrar exclusivamente a partir de los estudios arqueológicos. Ni siquiera los procesos sugeridos por los estudios etnográficos en los que se destaca el surgimiento de un líder, o los mecanismos que le permiten emerger son garantía de una reorganización del sistema al nivel en su complejidad. Se requiere que este poder trascienda varias generaciones y deje huellas arqueológicas definidas. Si nos limitáramos al uso de las fuentes etnohistóricas o exclusivamente arqueológicas, posiblemente no podríamos identificar muchas de estas organizaciones en la Amazonía; o talvez ninguna. Seguirán constituyendo buenos indicativos de la existencia de sociedades complejas en algunas regiones; pero al fin y al cabo sólo serían eso: indicativos. En realidad algunos cacicazgos del siglo 16 sólo son considerados como cacicazgos a partir de las fuentes etnohistóricas; para muchos de ellos carecemos de datos arqueológicos que aporten informaciones que permitan incluirlos en la misma categoría, o simplemente los datos del registro arqueológico hacen imposible que los incluyamos allí. Otros, como la organización política denominada como Omagua, son tan sólo un mito en la "tradición" antropológica. Estas diferencias en la visión de la realidad no son exclusivas de la Amazonía. Los cacicazgos Muisca, fueron identificados como organizaciones cacicales gracias a los relatos de los europeos, sin ellos difícilmente hubieran entrado a ser parte de esta categoría. Nos encontramos aquí ante el problema que DeMarrais et al, (1996) han llamado la materialización de la ideología. Estos autores han intentado descifrar las representaciones materiales que revelan la existencia del poder en función de una ideología que las respalda y les da origen. Evidentemente esto es factible en algunos casos en los cuales la preservación de los objetos es buena y las evidencias que se estudian son el resultado de una prolongada estabilidad o una profunda complejización, como lo es el caso del imperio incaico. Sin embargo, son más difíciles de detectar cuando se pretende registrar los procesos que se entrelazan al inicio de estas formaciones y que tienen que ver con el desarrollo y afianzamiento de la inequidad en sus formas básicas.

Por tanto, la solidez de la interpretación que permite ubicar un determinado agregado social en una u otra categoría, no es sólo un problema de los datos, aun-

que éstos sean fundamentales. Al centro del problema se encuentra la definición que se emplea, puesto que la misma implica, en muchos casos, las variables que definen aquello que se estudia. Por ejemplo, si enfatizamos la actividad guerrera y el control regional ejercido por un asentamiento y el líder del mismo, podríamos suponer que los Yanomamo, por cortos períodos, se encuentran sujetos a los procesos que potencialmente dan origen a los cacicazgos; es sin duda por ello que Carneiro (1998) resalta su estudio. Su organización para la realización de los combates no implica un liderazgo centralizado y se basa en alianzas momentáneas, y en muchos casos circunstanciales. Posiblemente esto se vería en el registro arqueológico como una tendencia al aumento de las festividades, así como al desarrollo de un conjunto de artefactos y espacios asociados con este tipo de interacciones sociales (Dietler y Hayden 2001). En cualquier caso la intensidad y la frecuencia de estas actividades – convites – será fundamental para que los mismos dejen su impronta en el registro arqueológico. Los arqueólogos esperan ver algo semejante a aquello que Carvajal describiera durante la primera exploración realizada por los europeos en la Amazonía.

> En este pueblo estaba una casa de placer, dentro de la cual había mucha loza de diversas hechuras, así de tinajas como de cántaros muy grandes de más de veinte y cinco arrobas, y otras vasijas pequeñas como platos y escudillas y candeleros desta loza de la mejor que se ha visto en el mundo,… (1986:69)

Posiblemente allí se preparaba y se consumía un importante volumen de alimentos en contextos festivos; un proceso continuado de negociación de los prestigios y poderes sociales asociados con el mismo.

Eventualmente la actividad guerrera de los Yanomamo, o de cualquier otro grupo, puede empezar a cambiar, dándose una subordinación de los guerreros de diferentes aldeas a las decisiones de un líder central. Así, éste adquiere un poder preponderante en la región. A medida que la actividad guerrera aumenta, su poder será más rígido y extendido. Para Carneiro (1998) este es el momento en que se "crea" el cacicazgo. Los antropólogos que trabajan en la Amazonía han ejemplificado este tipo de sociedades a partir del estudio de casos como el Tupinambá. Sin embargo, la visibilidad y el diagnóstico de esta organización, desde el punto de vista arqueológico, es difícil, si no imposible. Estas organizaciones son inestables, como consecuencia de su origen, y por ello su continuidad en el tiempo y el espacio es impredecible. Entre más corta sea su existencia, menores serán las posibilidades de detectarlas a través del registro arqueológico.

Es por todo ello que los arqueólogos ven los cacicazgos de una forma muy diferente. Posiblemente las definiciones de Fried (1967) y Service (1971) junto con

las elaboraciones de Sahlins (1968a) se ajusten mucho más a la forma en que esta clase de antropólogos estudia los cacicazgos. En efecto, parece existir una preferencia entre los arqueólogos por el diagnóstico del rango y la variación interna de estas sociedades. Por ejemplo, el control regional que ejerce un líder para los arqueólogos se encuentra representado por una jerarquía regional de asentamientos, basada principalmente en las dimensiones de los mismos. Adicionalmente se espera que los asentamientos más grandes cuenten con una mayor concentración de arquitectura pública (Flannery 1976). Al nivel interno de los asentamientos se espera que exista una diferenciación en el uso del espacio que revele contrastes sociales. Esta variación se podría ver representada en el tamaño de las unidades de vivienda, complejidad en la decoración y construcción de la misma, así como en la clase de artefactos que se asocian a ellas (ver por ejemplo Wright 1984). También han sido señaladas otras importantes diferencias como lo puede ser el tratamiento mortuorio de ciertos individuos y el estado de salud de los mismos, diagnosticados a partir del estudio de los restos óseos. Que estas variables tengan visibilidad arqueológica sólo puede ser la consecuencia de una relativa permanencia de este tipo de organización en el tiempo, como se dijo anteriormente. En otras palabras, es necesario que el poder cuente con cierta estabilidad. Esto fue sugerido por Earle (1978), cuando complementó las ideas de Service (1971) al definir parámetros que redundarían en una mayor visibilidad arqueológica. Así introdujo el concepto de cacicazgos complejos (Earle1978); ideas semejantes habían sido exploradas en el pasado para explicar la variabilidad de aquello que los antropólogos llamaban tribus. Así se intentó delimitar factores como la existencia de una discontinuidad entre el rango de los caciques y de los comuneros, la especialización en el papel del liderazgo y una progresiva centralización en la jerarquía regional, que cobraría una mayor realidad desde el punto de vista del arqueólogo.

Si bien los antropólogos consideran que tienen a su alcance, en historias particulares (p.e., Goldman 1970), lo que ellos creen identificar como los mecanismos que dan origen al surgimiento de las sociedades basadas en la desigualdad, los arqueólogos enfrentan otros problemas. Estos últimos intentan explicar los procesos que llevan a lo largo del tiempo a una sociedad igualitaria a transformarse en una sociedad con divisiones horizontales y verticales (Brumfiel y Earle 1978; Carneiro 1981; Drennan 1991; Earle 1987; 1991; Feinmann 1995). Hasta hace muy poco, invariablemente, se había enfatizado las bases materiales de estas transformaciones. El argumento era más o menos así. Para iniciar la trayectoria hacia el desarrollo de relaciones políticas una sociedad cualquiera necesita contar con una fuente material "extra". La colonización de un rico valle, en el cual las condiciones ambientales favorecen la agricultura, puede ser una forma para iniciar este proceso. Esta hipotética sociedad puede desarrollar una organización militar, la cual garanti-

za el control de los recursos – suelos y aguas - que les permiten crear una abundante producción. Un mayor crecimiento en el número de habitantes permitirá, con el tiempo, una expansión territorial. Así se incrementara la actividad guerrera con la conquista de espacios colindantes y la producción en los terrenos recientemente anexados. Pero al nivel teórico ésta no es la única manera de llegar a incrementar la producción. También es posible que este sistema se encuentre basado en el fortalecimiento del culto religioso. El surgimiento de una elite sacerdotal, con funciones administrativas, puede impulsar rápidamente un aumento en la producción y contribuir a una creciente identidad entre los participantes. Con ello se garantiza la perpetuación del sistema social, o al menos la estabilidad relativa del mismo, creando una "unificación". Este sistema contribuye a su vez a que sus miembros acepten diferencias sociales que redundarán en el fortalecimiento de un ente encargado de la toma de decisiones y la administración de los bienes generados[13].

Otra alternativa, teórica, que no necesariamente se encuentra desvinculada de las anteriores, es que el crecimiento de la población en una región obligue, al poner a ciertos sectores de la misma bajo el inminente peligro de morir de hambre, a desarrollar mecanismos para incrementar la producción (ver capítulo 4). Un argumento semejante al expuesto en capítulos anteriores, que se basa en las ideas de Boserup (1965)[14]. La solución en este caso se encuentra en la adopción y desarrollo de nuevas técnicas productivas, una mayor inversión de trabajo, o la explotación agresiva de recursos hasta entonces poco utilizados. De este modo se logrará abastecer a la creciente población, la cual con el tiempo rebasará sus límites de abastecimiento viéndose obligada a realizar otra intensificación en la producción[15]. En pocas palabras la trampa Maltusiana será superada por las sociedades al echar mano a un recurso ilimitado: su infinita creatividad[16]. Con toda seguridad aquellos

13 Estos procesos se encuentran ilustrados, usando una perspectiva arqueológica, para la región de de la Polinesia. Ver por ejemplo Kirch 1984; 1990.

14 Este argumento sobre el papel del crecimiento de la población en la evolución social ha sido empleado en múltiples oportunidades. Para el caso Mesoamericano ver por ejemplo Sanders 1984.

15 El crecimiento de la población, para explicar el cambio social, ha sido una de las variables más importantes. En los modelos desarrollados por la Nueva Arqueología ésta, junto con las variables ecológicas, determinaban los procesos de cambio. Una obra que tiene una importancia fundamental en estos modelos es Boserup 1965; Johnson y Earle 1987. En este último texto se emplea una tipología de organizaciones sociales que es explorada usando ejemplos etnográficos que desde el punto de vista de los autores permiten ver una clara correlación entre demografía y organización social. Lamentablemente la perspectiva histórica en el texto es muy pobre. Se podría decir que las sociedades empleadas como ejemplo no tienen historia.

16 No existe un acuerdo sobre lo infinita que puede ser esta habilidad humana para superar los problemas que los sistemas sociales y sus contrapartes ambientales generan en sus mutuas interacciones. Los desastres ecológicos que vive el planeta en el momento y las soluciones que se aplican a los mismos ponen de manifiesto esta limitación. Ver por ejemplo Homer-Dixon 2000.

que son devotos de la idea del progreso y gozan de un alto nivel de optimismo encontraran este razonamiento atractivo, aunque el mismo no explique cómo se transforman las relaciones sociales que sostienen y permiten el cambio social.

Para algunos, el estudio de ciertas trayectorias históricas a partir de datos arqueológicos, así como de documentos históricos, parece sugerir que a lo largo del tiempo diferentes sociedades han enfatizado uno u otro de los sistemas anteriormente mencionados, o se han basado en más de unos de ellos simultáneamente (ver Earle 1997).

Por ello los más recientes modelos tienden a alejarse de las explicaciones basadas en una sola causa o en un solo proceso y enfatizan las diversas circunstancias que se encuentran involucradas en las diferentes trayectorias históricas. Así las numerosas estrategias pueden ser vistas como alternativas ante crisis socioambientales - crecimiento desproporcionado de la población, reducción en la producción por desastres naturales o guerras, y circunscripción ecológica y social, así como el desarrollo de nuevas tecnologías de almacenamiento (ver Wesson 1999) entre otros, que contribuyen a transformar los sistemas forzando su eventual fragmentación o reorganización. Por ello resulta inevitable deducir el papel de las diferentes fuentes en la cuales se origina el poder (ver Earle 1998). La complejidad política es vista, entonces, como el resultado de una mayor organización, es decir una división y especialización en las funciones, que intenta resolver crisis específicas[17]. Para hacer una analogía con la naturaleza: una tormenta puede empezar con una lluvia, pero sólo llega a la categoría de tormenta cuando existe una "organización" en su desarrollo que le permite comportarse como tal. Es decir los patrones observables de comportamiento dejaron de ser lineales para transformarse en caóticos, adquiriendo y generando nuevos y más dramáticos patrones de comportamiento y por tanto una nueva "organización". Es posible simplificar, de alguna manera, los distintos componentes que muchos arqueólogos creyeron que estaban involucrados en estos procesos, representándolos gráficamente (ver figura 5.1).

Evidentemente, estos modelos surgidos y respaldados por el pensamiento antropológico, que se ha venido desarrollando a partir de los años sesentas del siglo pasado, bajo la tutela de la antropología norte americana, tienen un factor en común: todos ellos asumen que la inequidad es natural. En efecto, para que se de una transformación social se requiere de la acumulación y concentración de poder,

17 Un estudio de casos en los cuales diferentes estrategias llevaron al desarrollo de cacicazgos se encuentra en Earle 1997.

proceso que es visto como un resultado "natural" en el desarrollo de las sociedades humanas. Estos modelos intentan explicar el funcionamiento del poder en términos materialistas, en tanto que evaden el estudio del surgimiento y consolidación de la inequidad misma; particularmente al nivel simbólico, proceso que debe afectar todos los niveles de la sociedad y que es inseparable de otros procesos productivos y reproductivos.

**Figura 5.1**
Los procesos sociales y ecológicos como parte de la historia generan cambios que representan respuestas culturales, cuya combinación genera y mantiene el poder político. Muchas de ellas se pueden detectar a partir del registro arqueológico – variables en el círculo.

## UN EJEMPLO DEL NOROCCIDENTE AMAZÓNICO

Si consideramos algunas de las variables mencionadas más arriba tales como la existencia de altas densidades de población, una jerarquía regional de asentamientos, la presencia de arquitectura publica en ellos, la existencia de una variación interna en los mismos que revele contrastes sociales, o aquellos objetos suntuarios que representen marcadores de una posición social destacada, resulta evidente que son muy pocos los cacicazgos que podemos identificar en el noroccidente amazónico. En realidad no existe un conocimiento regional que permita ubicar secuencias particulares, basadas en el estudio de sitios específicos, en un contexto comparativo

amplio. De este modo quedamos con unas pocas secuencias como candidatas para ejemplificar y comprender el funcionamiento y desarrollo de estas organizaciones en la Amazonía. Un candidato, que aún requiere de mayor estudio, lo constituye la secuencia arqueológica de la región de Araracuara, en el medio río Caquetá. La misma abarca desde los inicios de la era cristiana, hasta unos pocos años antes del contacto con los europeos en la región[18]. Este pequeño sector de la Amazonía colombiana ha sido estudiado desde principios de la década de los ochenta del siglo pasado (ver figura 5.3).

Los trabajos realizados en Araracuara revelan una secuencia con importantes variaciones a lo largo del tiempo, tanto en los contenidos de los asentamientos como en su distribución. Estas variaciones, registradas inicialmente de forma exclusiva a partir del estudio de la cerámica, fueron atribuidas al reemplazo de una población por otra (Andrade 1986; Herrera et al, 1981-1982). Posteriormente fueron consideradas como parte de un proceso local de cambio sufrido por una sociedad (Cavelier et al, 1990; Herrera et al, 1992).

El estudio de los yacimientos ubicados en la orilla norte, a lo largo del rápido de Araracuara (ver figura 5.4), ha puesto en evidencia una jerarquía en los asentamientos, al tiempo que sugieren que el macizo de Araracuara fue, durante algún tiempo, un centro regional de importancia. Hoy, dadas las características del mismo, continua siendo un importante hito geográfico que es mencionado en la tradición de las diferentes sociedades que habitan en la región. En palabras de Van der Hammen:

> ... los chorros de Araracuara, los de mayor magnitud de toda la zona, constituyen el hito principal para todos los grupos del bajo Caquetá; este punto conocido con el nombre General de Araracuara, nido de guacamayo, es llamado de igual manera por todos los grupos étnicos allí asentados. En términos generales, el escarpado de Araracuara actúa como barrera física, territorial y chamanística. (1992:95).

---

18 Las primeras descripciones realizadas por los europeos que visitaran el macizo de Araracuara hacen especial énfasis en que el lugar no contaba con una ocupación (ver Creveaux 1883). Sin embargo la realización de una secuencia cronológica relativa, basada en los estudios palinológicos y de sedimentación, sugiere que se dio una actividad más o menos intensa hasta principios del siglo 16. Los actuales pobladores de la región cuentan en su tradiciones que este lugar se encontraba ocupado por una población Carijona, a quienes, algunos de ellos, atribuyen la manufactura de la cerámica correspondiente con el estilo Nofurei. Ver Cavelier et al, 1990.

Dos de los asentamientos ubicados sobre el macizo rocoso – Abeja y Aereopuerto – produjeron informaciones de buena calidad sobre los procesos agrícolas, señalando importantes variaciones en las estrategias empleadas de acuerdo con las condiciones locales de topografía y ubicación respecto de otros asentamientos y el rápido (Cavelier et al, 1990; Herrera et al, 1992; Mora et al, 1991) (ver figura 5.2).

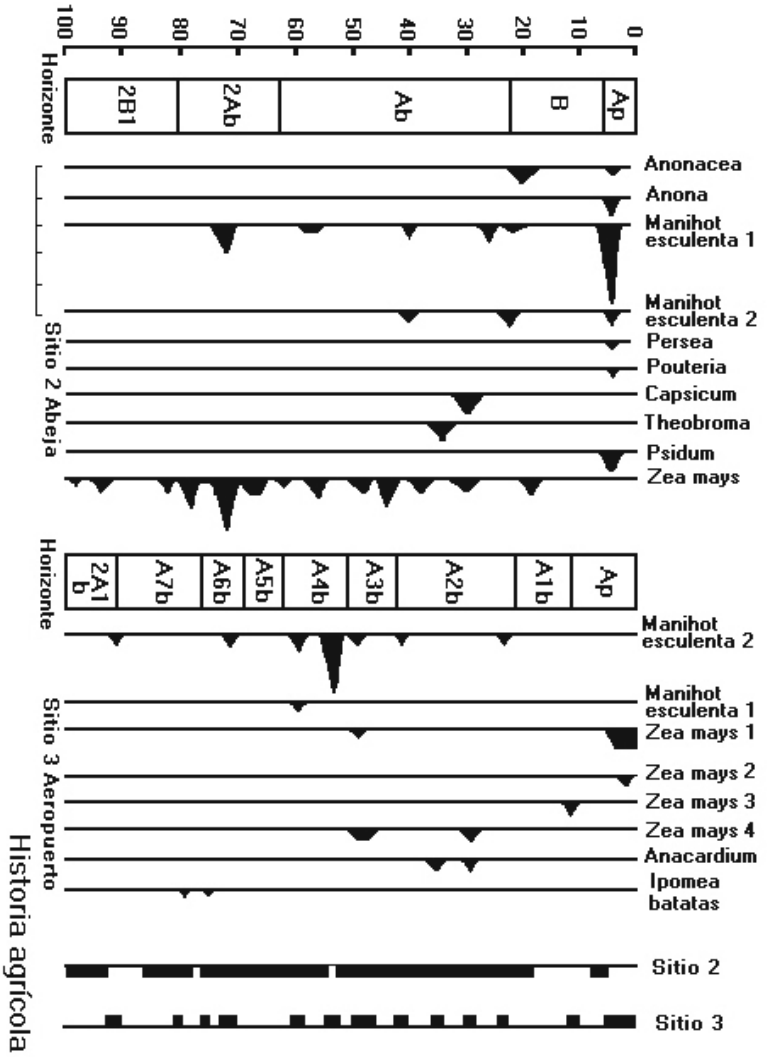


**Figura 5.2**
Diagrama de polen. Plantas cultivadas Sitios 2 y 3 Araracuara.

Es necesario recalcar que en estos dos lugares se practicó la agricultura sobre suelos antrópicos, con importantes diferencias en los contenidos de materia orgánica y fósforo (ver Mora et al, 1991). Estas Variaciones permitieron identificar dos clases de suelos: suelos negros y suelos pardos (ver Andrade 1986). Los primeros de ellos se caracterizaban por mayores valores en fósforo y otros componentes, así como por una coloración oscura. Los segundos, en forma general, mostraban una tendencia a presentar valores más bajos en estos compuestos, particularmente de fósforo y tener una coloración parda. Andrade intentó explicar las diferencias observadas asumiendo que éstas eran el resultado del tipo de actividades practicadas y su intensidad. Así surgió la idea de una oposición entre la huerta casera y el campo de cultivo (chagra). Esta idea ha sido reexaminada recientemente (Woods 2003). En esta oportunidad se explica la coloración y la composición de los suelos pardos como resultado de un aumento de la actividad microbiológica, que descompone los materiales orgánicos dejados en el suelo después de las quemas que contribuyen a aumentar el pH y reducir los efectos tóxicos del aluminio. Adicionalmente, en el sitio ubicado en proximidad a la pista de aterrizaje, el análisis preliminar del material cerámico sugirió una sectorización que podría obedecer a diferencias jerárquicas en el asentamiento. Estas últimas se podrían correlacionar en este lugar con la distribución de los suelos pardos y negros. Tema que aún debe ser investigado más cuidadosamente en el lugar. Un tercer sitio, ubicado sobre el pie de monte a la entrada del rápido – Puerto Arturo -, consta de una reducida zona de vivienda que fue abandonada simultáneamente con el desarrollo de nuevos estilos cerámicos hacia el 1200 d.C. Lo anterior ha sido interpretado como una respuesta a los cambios políticos que se dan en la región. Evidentemente, la función de este asentamiento es la de controlar el movimiento por tierra de personas que lleguen hasta la entrada al chorro de Araracuara (ver figura 5.4, sitio 1). La imposibilidad de navegar el mismo hace forzoso el desplazamiento por tierra. Una vez consolidado el poder político a nivel regional este sitio carece de razón de ser y por ello, asumimos, fue abandonado (Cavelier et al, 1990).

De otra parte las informaciones derivadas de recolecciones superficiales de aquellos sitios localizados a la salida del rápido, sugieren que en este conjunto de yacimientos se dio un proceso de especialización en el trabajo del material lítico.

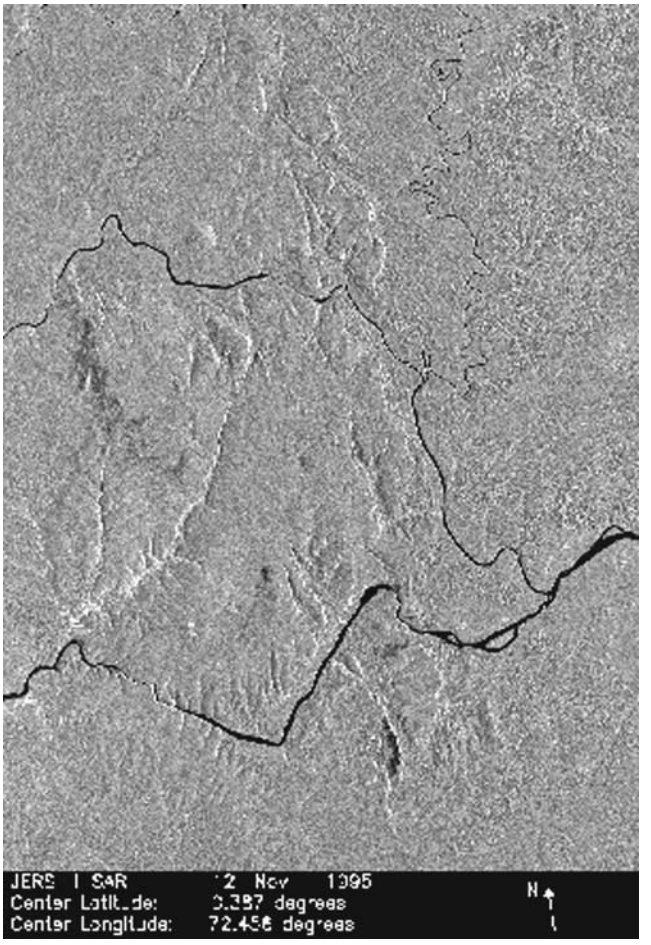


**Figura 5.3**
Araracuara
Sitios con evidencias arqueológicas

Área ampliada en la página opuesta

Resumiendo, el estudio de los modelos etnográficos que intentan dar cuenta de la existencia de las sociedades complejas en la Amazonía deja, a lo sumo, una sensación de ambigüedad: los resultados de las interpretaciones son, en cierta medida, ambivalentes. Los datos arqueológicos sugieren posibles candidatos, aunque sin verdaderos estudios regionales, en los cuales se entiendan contextos específicos en largas secuencias, seguirán siendo eso: posibles candidatos. Debemos admitir que los arqueólogos y etnólogos, no han podido profundizar mucho en la reconstrucción de este pasado.

De otra parte la orientación empleada, por unos y por otros, omite el estudio de procesos que son importantes. En efecto, los modelos expuestos han enfatizado las causas del cambio a través de variables que son consideradas como componentes de un sistema, a pesar de lo cual son tratadas como variables únicas y determinan-

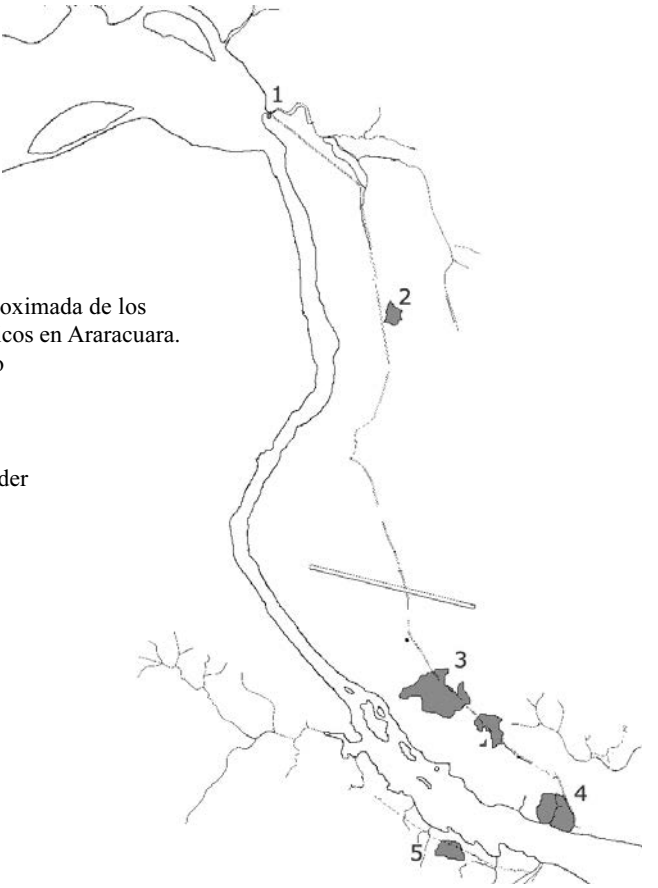


**Figura 5.4**
Distribución aproximada de los sitios arqueológicos en Araracuara.
1. Puerto Arturo
2. Abeja
3 Aereopuerto
4. Araracuara
5 Puerto Santander

tes. En las explicaciones, principalmente en aquellas que se centran en el estudio del funcionamiento, se ha enfatizado el valor que tiene la generación de un excedente, aunque no se explica cómo el mismo es manipulado y transformado en poder. En otros modelos se ha resaltado un aspecto, el líder guerrero, para organizar el proceso de cambio entorno a él. Así se han ponderado los aspectos económicos, o el carisma del líder, en tanto se le resta importancia a las relaciones sociales e ideológicas sobre las cuales la economía se fundamenta. De este modo se han dejado de lado algunos aspectos sociológicos del desarrollo de las sociedades caracterizadas por marcadas diferencias sociales.

Posiblemente las preguntas que debamos formularnos son: ¿Existe la inequidad en todas las sociedades? ¿Por qué algunas sociedades humanas aceptan la inequidad como natural? ¿Cómo se dio este proceso que hoy nos hace pensar que estas divisiones son normales?

# 6
# LOS MANDAMASES: ORGANIZACIÓN SOCIAL, INEQUIDAD Y LA TRANSMISIÓN DEL PODER

> *El hecho de que sean (al menos algunas de ellas y todas ellas en cierta medida) sociedades más simples que la nuestra no debe ser tomado como una prueba de su arcaísmo. Todavía pueden arrojar luz, si no en la historia de la humanidad, al menos en las formas básicas de las actividades que se encontraran, siempre y en toda parte, como prerrequisitos para la existencia de las sociedades humanas. Claude* Lévi-Strauss 1967:46.

No deja se de ser sorprendente que el inmenso caudal de informaciones etnográficas que ha proporcionado la Amazonía fuera empleado por algunos para ilustrar los contenidos del pasado, y por otros para "imaginar" el funcionamiento de los sistemas sociales, en tanto que las razones sociológicas y psicológicas que en teoría le dan origen a los diversos tipos de organizaciones se consideraron como poco relevantes. Es sorprendente, en parte, porque en otras regiones del planeta que producen volúmenes semejantes de información etnográfica, estos problemas han sido enfatizados. Por ejemplo, el análisis, por parte de los antropólogos, del material etnográfico procedente de Melanesia y en particular de Nueva Guinea gira en buena parte en torno a estas cuestiones. Allí los investigadores se han preguntado:¿Existe la equidad? ¿Es la inequidad natural y por tanto inherente a los humanos, o es un producto específico de determinadas relaciones sociales? ¿Crea la inequidad poder? ¿Son las relaciones inequitativas ineludibles? ¿Cómo se han transformado estas relaciones inequitativas a lo largo de los tiempos?

Explicar por qué en la Amazonía estos temas no fueron igualmente desarrollados es difícil. Una posible explicación es que los etnógrafos que trabajaran en la Amazonía tenían una orientación que los emparentaba mucho más con el estructuralismo, de un corte muy particular, y con las diferentes formas de materialismos y ecologismos norteamericanos, encasillando la discusión en ciertas temáticas. Así se enfatizó la producción de los sistemas económicos, las potenciales

carencias del medio o las representaciones de estos universos, y se dejó de lado el estudio de las relaciones sociales que generaban y regulaban la producción, la distribución y el consumo de los productos, incluyendo sus conexiones con la representación ideológica que las justificaba. En fin, el marco teórico delimitaba los alcances de la mirada del etnólogo, y hasta cierto punto aquella del etnógrafo. Problema que se podía atribuir en parte a la identificación de una complementariedad e interdependencia entre los géneros, la cual era asumida como un síntoma de igualdad, reciprocidad o mutualidad (ver Lorrain 2000).

Esta explicación, sin embargo, no es aceptada por todos; para algunos las particularidades del registro etnográfico amazónico han guiado las búsquedas de los investigadores haciendo que estos recorrieran caminos diferentes a aquellos que andaban sus contrapartes en regiones como Melanesia. Así surgieron énfasis diversos; éste sería el caso de los estudios de género, y su relación con el surgimiento del poder que tiene una posición poco destacada en la Amazonía, en tanto que sobresalen en Melanesia. Por ejemplo, recientemente Descola (2001) ha propuesto como una explicación para esto que las relaciones de género en las sociedades amazónicas se encuentran sumergidas y englobadas en unas relaciones de afinidad y consanguinidad amplias, que establecen diferentes conexiones con partes de aquello que los occidentales llaman naturaleza. Esto ha determinado que los estudios de género, y el énfasis en los mismos no sean destacados, puesto que al estar englobadas en otros aspectos, el tratamiento que se le da no puede ser equivalente con aquellas de Melanesia. Así era posible ver sociedades "igualitarias" inclusive en las relaciones entre los sexos que eran englobadas en un marco más amplio.

De una u otra forma, una consecuencia de estas diferencias es que se minimizaron componentes que resultaban esenciales para entender el funcionamiento y las transformaciones –historia– de estas sociedades. Obviamente el registro etnográfico, caracterizado por su sincronía, posibilitaba la creación de generalizaciones que los investigadores intentan aplicar a todas las sociedades de una región, como lo ha hecho Descola (2001). Así se reduce el impacto de algunos aspectos, haciéndolos anomalías casi invisibles. Es decir, las sociedades que no se ajustan al patrón, dejaban de ser "interesantes" o al menos existe una menor urgencia por explicar porque las mismas son diferentes dada su baja frecuencia. Posiblemente la explicación de estas diferencias y variaciones se encuentre en el desarrollo histórico de cada sociedad; aspecto poco explorado por los etnólogos y etnógrafos que habitan un mundo sincrónico. Un ejemplo claro de esto es la existencia de continuas hostilidades, tanto en los comportamientos como en los relatos mitológicos, asociados a una jerarquía basada en las relaciones de género, que eran evidentes en algunas sociedades amazónicas – por ejemplo Mundurucú y Avatip (ver Hill

2001). Goldman al referirse a la organización jerárquica entre los Hehénewa (Cubeo) anota que…

> Toda jerarquía primaria es masculina. En la vida social el rango de las mujeres y su prestigio se deriva de sus parientes sanguíneos y de sus esposos. En la esfera mítica, las mujeres existen en la periferia. En el esquema cosmológico, no tiene un sitio propio entre los espíritus. No se les reconoce los poderes necesarios para iniciar procesos. Pertenecen a las etapas finales de la maduración sexual y social, a un tiempo en el cual el orden jerárquico ya se había instituido. (2004:44).

A pesar de que estas hostilidades fueron registradas por algunos etnógrafos las mismas se volatilizaron en los análisis, o se les restó importancia[1]. De este modo algunas preguntas quedaron relegadas a un segundo plano, o bien fueron totalmente ignoradas. Es evidente que los antropólogos encuentran innumerables dificultades para definir y describir estas sociedades, especialmente cuando la vida material se encuentra basada en unas relaciones sociales que sugieren la equidad, como en el caso de algunas sociedades amazónicas, y se contraponen a una ideología que presenta un mundo jerarquizado (ver para el caso de los Bororo, Crocker 1969; para los Cubeo Goldman 2004), el cual se intenta descifrar desde una perspectiva occidental[2].

En cierta medida los modelos arqueológicos que intentan explicar el surgimiento de las sociedades caracterizadas por marcadas inequidades, desde una perspectiva económica, no son diferentes (Ver Paynter 1989). En ellos se emplean informaciones etnográficas que son ajustadas y proyectadas en modelos económicos, para describir el funcionamiento de los sistemas sociales con base en variables como el trabajo doméstico, la acción social, la inversión en trabajo y las incertidumbres generadas por un ámbito en continua transformación. A diferencia de los modelos puramente etnográficos, el tiempo es incluido, aunque sea como variaciones ambientales y poblacionales (ver por ejemplo Pauketat 1996). Estos modelos arqueológicos, además, asumen que la existencia de inequidades debe, forzosamente, desembocar en la creación de sociedades con jerarquías políticas; un viejo vicio heredado de las ideas evolucionistas que resultaban tan caras a mediados del siglo pasado. Así, la historia es vista como la consecuencia de un proceso de expansión y adaptación que implica la adopción de una vida sedentaria, el empleo de la agricultura, el aumento progresivo de la población, la creación de redes de intercambio, la actividad guerrera y la competencia por recursos escasos (ver capítulo

1 Ver Lorrain 2000; Taylor 1996.
2 Ver Helliwell 1995.

3, figura 3.3). Esta idea es complementaria con la explicación que algunos etnógrafos produjeron de la igualdad como una consecuencia de condiciones ambientales extremadamente limitantes, que afectaban a algunos grupos de cazadores y recolectores (Cashdan 1980). Una visión que en buen grado omite las anomalías, que muy pocos han tratado, como aquella representada por complejos sistemas de poder basados en la inequidad, que inclusive llegaron a desarrollar la esclavitud (Ames 2001; 2005; Moss 1993; Ruyle 1973), y que se sostenían sobre un sistema económico de caza y recolección (Ames 1994; 2005; Renouf 1991). Así la inequidad, de forma generalizada, y las razones para el surgimiento de la misma resultan ser fenómenos secundarios. En cierta forma la misma es reducida a un síntoma de las transformaciones que los arqueólogos aspiran a documentar, y no se consideran como una parte fundamental de las sociedades y de su representación. Por ello estos modelos arqueológicos a lo sumo logran una descripción parcial del funcionamiento de los sistemas bajo parámetros extremadamente limitados, dejando por fuera cualquier explicación sobre la legitimización y la perpetuación de estas asimetrías que fundamentan la transformación que intenta describir. Así la explicación de los sistemas sociales se hace esquiva, mientras se esconde bajo una descripción, representada por un complejo sistema de mediciones, ambientales y sobre las transformaciones sociales.

En realidad no existe ninguna razón para que estos modelos sean así, dado que algunos arqueólogos desde la época en que se desarrolló la "Nueva Arqueología" habían notado y destacado la importancia de aspectos como la información en los sistemas sociales. Por ejemplo Flannery (1972a:412) afirmaba que…" la más sorprendente diferencia entre los estados y las sociedades más simples se encuentra en el dominio de la toma de decisiones y en su organización jerárquica, más que en los intercambios de energía y materia". Evidente: las informaciones ambientales son indispensables, pero por sí solas no pueden explicar la historia de las asimetrías sociales que se registran en el cambio social. Es por ello que resulta indispensable entender el comportamiento, desde una perspectiva cultural, de las sociedades.

## LA EQUIDAD COMO MODELO DE FUNCIONAMIENTO

Las preguntas sobre las organizaciones sociales igualitarias, su funcionamiento y sus potenciales transformaciones nos llevan, de alguna forma, de regreso al mito del "buen salvaje". Imaginamos que si de alguna forma y en algún tiempo existió una sociedad en la cual todos eran iguales, anterior a los caciques, los reyes y los tiranos, ésta existió allá, lejos, en el pasado. O talvez, en estas sociedades que llamamos pre-modernas, y particularmente en aquellas en las que habitan los cazadores y recolectores; las mismas sociedades que describen los etnógrafos. Así se

posibilita el debate, y para ciertos investigadores se hace factible una conexión entre el pasado y el presente. A pesar de ello el problema de la equidad como concepto no es sencillo.

Algunos piensan que el término – sociedad igualitaria - ha sido mal empleado; los antropólogos cuando estudian estas sociedades, como las sociedades cuya economía se basa en el pastoreo, emplean el término para expresar la idea de una igualdad en el ejercicio del poder, sin embargo bajo esta igualdad se esconde una gran inequidad económica (Salzman 1999). Para otros es imposible que exista una verdadera sociedad igualitaria (ver Sahlins 1958:2). Algunos más piensan que estas solo se podrían encontrar en algunas sociedades de cazadores y recolectores (ver Woodburn 1982:445). Es por todo ello que los estudios de estas "sociedades igualitarias" son indispensables y se han transformado en una parte esencial del oficio del antropólogo; particularmente de aquellos que intentan entender y combatir en el presente algunas inequidades, como aquellas generadas por las diferencias de género en nuestras sociedades que son proyectadas como normas "naturales", que existen desde un tiempo inmemorable (ver por ejemplo Bourdieu 2001; Llewelyn-Davis 1996; Ortner 1996; Slocum 1996). Chapman, un arqueólogo ocupado de la prehistoria europea, afirma:

> El entender cómo la desigualdad es creada y mantenida es la base para una acción y un pensamiento crítico. El entender que no hay otras formas de organizar la sociedad y la vida, y que el grueso de la inequidad y la explotación no son parte de un "orden natural" puede proporcionar las bases para una acción política y personal de enriquecimiento en la vida diaria. (2003:9).

Lee (1992:35) ha puesto estas ideas surgidas de las críticas postestructuralistas de una forma muy simple "…los nativos sólo son diferentes en las características superficiales, pero en realidad ellos son "nosotros"". En breve, esperamos encontrar los elementos que nos permitan realizar una proyección que posibilite una explicación para la desigualdad de nuestro mundo[3], o, de manera análoga, al menos un sitio en el cual la igualdad existe o existió, para iluminar el mundo homogéneo que crea el capitalismo tardío. Nuevamente en palabras de Richard B. Lee.

---

3 La búsqueda de la definición de equidad y de su opuesto, la inequidad como condición humana a lo largo de las diferentes culturas, implica un arduo trabajo teórico que parte de la definición de los términos que empleamos. Esto tiene implicaciones en la visibilidad arqueológica de estos fenómenos. Evidentemente esto delimitan la realidad y hacen difíciles las comparaciones. Un interesante discusión sobre la autonomía, la equidad y la inequidad se encuentra en Flanagan 1989; Helliwell 1995; Paynter 1989.

> Cuando un antropólogo mira a los cazadores y recolectores está buscando algo más: una visión de la vida humana y de las posibilidades humanas sin la pompa y la gloria, pero también sin la miseria y la inequidad de los estados y las sociedades de clases. (1992:43).

En fin, la búsqueda de un modelo, una sección de un sueño, que algunos fundaron con sus ideas en siglos pasados.

Para algunos investigadores, como Woodburn (1982), la existencia de la equidad en las sociedades sólo puede ser la consecuencia de una independencia en la producción de los bienes que consumen. Al no existir ataduras, como las generadas por las cadenas productivas, no es posible que se de una manipulación y una valoración diferencial que separe ciertos individuos del resto de la población. Es por ello que para él esta equidad sólo es posible en sociedades de cazadores y recolectores caracterizadas por un sistema de retorno inmediato. Con este término Woodburn se refiere a sociedades en las cuales los productos de la caza y la recolección son consumidos inmediatamente, o en unos pocos días. Estos productos, de otra parte, no requieren de unos procedimientos complejos para su preparación, cualquiera puede realizar esta labor. En estas sociedades con un retorno inmediato tampoco se utiliza ningún tipo de almacenamiento con la finalidad de preservar los alimentos para el futuro, no es necesario; además, esto conferiría una ventaja a quien lo realizara, haciéndolo antipático. En estas sociedades los utensilios empleados en los procesos productivos son simples, portátiles, fáciles de adquirir y muy rápidamente reemplazables. Son, en realidad, herramientas en la cuales se ha invertido muy poco trabajo. Estas mismas herramientas, empleadas para actividades como la caza, son también armas, listas para defenderse de cualquier imposición de parte de otros miembros de la comunidad. Esta sencilla tecnología, sumada a una alta movilidad y a la flexibilidad de los grupos para cambiar su composición, así como la costumbre de compartir aquello que se posee, sin esperar un pago en contraparte o una compensación en el futuro (Bird-David 1990), hacen de estas comunidades el único lugar en el cual existe la igualdad. A pesar de ello es necesario hacer una salvedad: Woodburn (1982), al menos en los casos etnográficos que le sirven de base para su modelo, no ve a las mujeres como partícipes de esta igualdad. Las mismas, a diferencia de los miembros masculinos de la sociedad, son, en cierta forma, equivalentes a "propiedades" de los hombres. Una sociedad que a pesar de estar próxima a la igualdad alberga una gran injusticia, la cosificación de un sector de la población. Algunos han criticado esta visión que presenta a las sociedades "igualitarias" con base en una estructura que si bien hace semejantes a los hombres, denigra a las mujeres. Para ellos esto no es sino el reflejo de una posición etnocéntrica, propia de las sociedades que dan origen a los antropólogos. Un simple reflejo de nuestra realidad (ver Leacock 1992).

Evidentemente la complejidad de las relaciones cargadas de poder que manipulan e imponen un sello propio a todas nuestras decisiones en el presente hace de esta "sociedad igualitaria" un sueño inefable, o al menos contradictorio. Un lugar sin ataduras, una utopía que sólo algunos filósofos se atreven a soñar y que algunos antropólogos ven como el resultado de una decisión popular. ¿Una decisión democrática?

> …las sociedades primitivas no tienen un Estado es porque lo rechazan, porque rechazan la división del cuerpo social en el denominador y el denominado. La política de los salvajes es, de hecho, constantemente dificultar el desarrollo de un órgano separado de poder, para evitar el fatal encuentro entre la institución del cacique y el ejercicio del poder. En las sociedades primitivas no existe un órgano separado del poder, porque el poder no esta separado de la sociedad; la sociedad, como una singularidad total, sostiene el poder para mantener su ser indivisible, para prevenir el surgimiento en su seno de la inequidad entre el amo y los sujetos, entre el jefe y la tribu. El tener el poder es ejercerlo; ejercer el poder es dominar a aquellos sobre los cuales se ejerce: esto es precisamente lo que las sociedades primitivas no quieren (no querían); es por esto que el jefe no tiene ningún poder, es por esto que el poder no esta separado del cuerpo único de la sociedad. El rechazo de la inequidad y el rechazo de un poder separado son los mismos, una preocupación constante en las sociedades primitivas. Clastres 1994:91.

Algunos antropólogos fueron un poco más allá al sugerir la existencia de una dominación invertida[4]; un universo opuesto al nuestro.

> Se sugiere que la aparente ausencia de jerarquías fue el resultado del dominio de los seguidores sobre sus líderes en lugar de lo opuesto. Boehm 1993:228.

En breve, en estas sociedades los subyugados mezquinan el poder a sus jefes y los controlan para obligarlos a servirles, de tal forma que el único sometido es el jefe mismo. Un relación de poder difícil de imaginar; equivaldría en nuestra sociedad a controlar a un político para que sirva intereses diferentes a los suyos propios. Un político sin intereses propios, "desinteresado", algo inconcebible para muchos. Para entender cómo esto puede ocurrir es necesario comprender, al menos en parte, el comportamiento de los miembros de estas sociedades en su universo indivisible.

---

4 Ver Clastres 1977.

En las sociedades igualitarias impera y es forzosa la cooperación entre sus miembros; ésta funciona como un mecanismo que contribuye a equilibrar los diferentes sectores en un mismo nivel, al conferir a los individuos papeles determinados, otorgándoles derechos y obligaciones paralelas y en ocasiones semejantes. Estrechamente vinculada a este tipo de producción corre un sistema de reciprocidad que contribuye a la distribución de aquellas cosas que son obtenidas –p.e., piezas de caza–, y las cuales deben ser obligatoriamente compartidas con otros miembros de la sociedad[5]. Algunos han interpretado este sistema como un mecanismo de amortiguación ante las impredecibles variaciones ambientales. El mismo evitaría padecimientos innecesarios a una parte de la población cuando se presenta una escasez (Hawke 1993; Ingold 1980; Kaplan y Hill 1985). No obstante, para garantizar la efectividad del mismo, algunos comportamientos que podrían ser considerados como egoístas, o al menos no abiertamente generosos, se dan. Peterson dice refiriéndose a Yolngu y Wik-mungkan de Australia.

> ….el tener demasiadas relaciones sociales para negociar lleva a la gente a intentar reducir el número de demandas retirándose a grupos más pequeños, siendo pasivos a la hora de compartir, y manteniendo la producción al mínimo. (1993:870).

Sin embargo en algunas sociedades, particularmente en África, la reciprocidad es practicada sin esperar ningún tipo de pago (Meillassoux 1973). Obviamente este sistema de compartir contribuye a generar una equidad, al menos desde el punto de vista material y aporta al bienestar en la comunidad (ver Hill, Kaplan y Hawkes 1993).

Evidentemente los sistemas de reciprocidad tienen una amplia variación, como lo demuestra el registro etnográfico y los intentos de los antropólogos por clasificarlos (Ver MacCormack 1976 para un ejemplo de hace algún tiempo). Aquí lo que

---

5 Un estudio del papel de la reciprocidad en los grupos cazadores y recolectores en Australia sugiere que la misma no necesariamente se debe interpretar como un acto de generosidad, puesto que no se realiza de forma voluntaria sino que es una respuesta a las peticiones formuladas por otros miembros del grupo para obligar a quien posee algo, que los otros quieren, a compartir (Peterson 1993). Este mismo estudio indica que en muchas oportunidades las personas se encuentra reacias a dar, aquellas cosas que posee, inclusive llegando a esconderlas. Curiosamente el texto en cuestión menciona en estos casos cosas producidas por occidente – i.e. cigarrillos – que obviamente son imposibles de producir por parte de los nativos, lo que sugeriría un valor diferente. En relación con las presas de caza, por el contrario Peterson demuestra la existencia de reglas estrictas para compartir. Evidentemente el valor del objeto se encuentra tanto en su producción y acceso; condiciones bien diferentes después del contacto con las sociedades occidentales. Esto cuestiona el valor de esta observación para épocas previas al contacto y obliga a ser extremadamente cuidadoso con el uso de estas informaciones.

resulta ser importante es que la reciprocidad, en diferentes grados, actúa en estas sociedades que Woodburn (1982) llama de retorno inmediato como un mecanismo nivelador, ya sea en la repartición de los objetos, o contribuyendo a la merma en la "producción" o apropiación de los recursos. Esta "producción", como trabajo comunitario, es la que se refleja en todos los campos y particularmente en la distribución y consumo de los bienes, que son parte fundamental de los derechos y obligaciones adquiridos por los miembros de estas sociedades. Un estudio comparativo, basado en información etnográfica, de la forma en la cual el producto de la caza es apropiado y repartido entre los individuos de estas sociedades con un retorno inmediato, sugiere la existencia de tres mecanismos niveladores para evitar que el cazador exitoso se destaque y adquiera una predominancia. Estos mecanismos generalmente actúan simultáneamente y consisten en disipar la atención para restar importancia al cazador; repartir los créditos de la distribución entre varios individuos y eliminar cualquier concepto de deuda y obligación hacia el cazador o invertir la deuda, de tal forma que parezca que el cazador está en deuda con la sociedad (Wiessner 1996). En realidad, cualquier transacción que pudiéramos llamar económica se encuentra regulada y avalada por un sistema social que intenta garantizar el acceso a la información y a los bienes por parte de todos los miembros del sistema, impidiendo la acumulación que pudiera crear un desequilibrio –económico o social– (ver Wiessner 2002). Por ello, todas las personas están, de alguna forma, en las mismas condiciones materiales en el seno de estas sociedades. Adicionalmente algunos investigadores han identificado una función ecológica en esta necesidad de ser iguales, la cual le daría sentido a las adaptaciones locales realizadas por grupos de cazadores y recolectores (ver Cashdan 1980).

Indudablemente con una producción comunitaria los beneficios de la misma deben ser distribuidos entre los miembros de la comunidad, teniendo siempre como fiscal a la totalidad de los habitantes del lugar. Sin embargo, esto no quiere decir que todos los habitantes de estas sociedades tengan acceso en la misma forma y proporción a un determinado recurso, producto o bien: cada recurso será distribuido tomando en cuenta la posición relativa de los individuos dentro de la colectividad. Así factores tales como la edad, el sexo o la personalidad pueden afectar la forma y la cantidad a la cual se accede. A pesar de ello, esto no debe dar origen, de acuerdo a las reglas sociales, a una acumulación significativa en puntos específicos del tejido social. La acumulación de bienes en manos de unos pocos individuos, hace que los mismos resulten odiosos ante los demás. Un eventual acaparamiento condenará a quien lo realice a un aislamiento permanente. Así que quien acumula en estas sociedades, está cometiendo un suicidio social. Es por ello que la "mezquindad", como suelen llamarla muchos de los indígenas que habitan en la Amazonía colombiana, resulta ser una trasgresión inaceptable. Por tanto la aparente pobreza

de las sociedades pre-modernas, con la cual los occidentales las han asociado por mucho tiempo, no se basa en la carencia de medios para incrementar la producción, sino en la necesidad de no producir excesivamente dado que esto violaría la misma constitución de la sociedad. Simplemente no tiene sentido producir más, puesto que todos tienen, de manera equitativa, lo que necesitan. Desde esta perspectiva la baja producción de los cultivos, por ejemplo, no puede ser considerada como parte de un problema técnico o ecológico, sino que es el resultado de un comportamiento social, que es reforzado por todos y cada uno de los individuos. Este comportamiento constituye un verdadero obstáculo para que la acumulación de un bien material soporte una organización política con cierta complejidad. En breve, bajo estas condiciones resulta extremadamente difícil lograr una acumulación significativa de poder, que se refleje en marcadores detectables arqueológicamente; la misma tampoco es deseable. Es innegable que las sociedades igualitarias, tanto aquellas observadas por los etnógrafos o por los arqueólogos, no pueden ser vistas como sociedades más simples, de alguna manera menos estructuradas que aquellas en las cuales el poder es evidente. Estas son el resultado de un elaborado sistema, económico, material e ideológico, que define unas relaciones sociales que otorgan poder a todos los miembros de la comunidad.

En algunas regiones de la Amazonía, a pesar de existir esta reticencia a incrementar la producción, de tanto en tanto se redoblan los esfuerzos productivos para generar un excedente con el cual se espera competir por una posición social en la región y obtener el acceso a los beneficios sociales y económicos que la misma genera. Un esfuerzo que es necesario realizar, pues así se garantiza los futuros intercambios comerciales y rituales, que consolidan nuevas relaciones de parentesco y reafirma el prestigio que tiene la comunidad y su jefe, el cual no puede ser visto como "separado" de la misma. En breve, una definición y reafirmación de la comunidad. Esto, por supuesto, en una comunidad que es indivisible, resulta ser un gran esfuerzo cooperativo.

En el noroccidente amazónico, en las Malocas o casas comunales, donde habitan un buen número de familias nucleares unidas por lazos de parentesco, la responsabilidad en la organización de estas competencias, que toman la forma de festejos, recae, generalmente, sobre el jefe de Maloca. Estos jefes de Maloca basan su "poder" en el prestigio, que a lo largo de los años han acumulado entre sus parientes[6]. Una gran parte del mismo se hace patente en los conocimientos que le

6 Este tipo de competencia, que son hasta cierto punto amistosas, son características de un gran número de sociedades. En Nueva Guinea Lemonnier (1996) ha documentado las mismas para sociedades con

permiten manejar los aspectos cósmicos necesarios para crear, dirigiendo los trabajos que conectan la realidad material de la vivienda con la representación y ubicación de la misma en el cosmos y en el paisaje, de una manera adecuada. Así la localización, estructura, forma, tamaño, decoración y distribución de la Maloca y sus diferentes secciones, en las cuales habita la comunidad, es un testimonio fehaciente de sus conocimientos y su capacidad para liderar[7].

La organización de esta competencia, en forma de un "baile" o festejo, no es una tarea fácil. Usualmente estos eventos son planeados para épocas en las cuales se da una abundante cosecha de frutos, los cuales serán empleados para la fabricación de las bebidas necesarias. En ocasiones se inicia la organización, y se intenta prever los posibles problemas de estas fiestas, con años de anticipación. Un buen número de meses antes de la fecha escogida para realizar la fiesta son abiertos nuevos campos de cultivo, tumbando el monte y reemplazándolo por plantas de yuca, batata, tabaco, coca, plátano, achote; en fin, un sin número de plantas cultivadas o semi cultivadas introducen una geometría diferente en el espacio que circunda la maloca y sus alrededores. Con un poco menos de anticipación se intensifica las actividades de los cazadores y los pescadores, quienes proporcionan la materia prima a las mujeres y niñas que afanosamente se encargan de ahumar las carnes para que éstas estén disponibles durante los festejos. Toda esta actividad hace que los trabajos se inicien desde muy temprano en el día; aun no han despuntado los primeros rayos de sol cuando ya es posible sentir la agitación en el interior de la maloca.

En la región del bajo Caquetá estas fiestas suelen prolongarse por varios días, en los cuales los invitados informan continuamente a sus anfitriones sobre sus necesidades. Así es posible escuchar, casi permanentemente, los requerimientos de bebidas, alimentos y mambe - coca - durante el evento. Se espera que los anfitriones cuenten, casi, con recursos ilimitados para atender a sus huéspedes. Cualquier carencia, evidenciada por una demanda no satisfecha, generará un continuo chismorreo, que no tiene otro propósito sino el de desacreditar al jefe de la maloca y a sus seguidores. Con la misma rigurosidad que las bebidas y la comida son inspeccionadas, serán examinadas las secuencias de los cantos y bailes realizados; una

---

diversos niveles de integración social y política. Para este autor el valor social y de intercambio de los objetos y personas, particularmente mujeres, involucrados en estas competencias es fundamental para comprender las diferentes formas de organización e integración. Estas actividades, adicionalmente, dejan una huella detectable arqueológicamente, como lo sugiere Hayden (1996).

7 Ver por ejemplo Arhem 1998; Arvelo Jiménez 1971; Correa 1990; Hugh-Jones, C 1988; Hugh-Jones, S. 1988b; 1995.

equivocación aquí señalará una laguna en los conocimientos, un descuido imperdonable, una omisión fatal. Nada puede ser más molesto, para los miembros de la comunidad, y por supuesto para su jefe, que el escuchar las risas y burlas de los invitados. Por el contrario, si todo resulta bien y los convidados regresan después de las festividades satisfechos a sus moradas, el prestigio del jefe habrá aumentado, garantizando futuras interacciones y por qué no, una mayor frecuencia de las mismas.

Es por todo esto que los jefes en las sociedades pre-modernas no sólo se pueden caracterizar como guerreros. Por supuesto algunos lo son, y algunos lo son más que otros, según los tiempos lo dicten, pero la actividad guerrera es solo una de sus funciones, dentro de la inmensa gama de variaciones que es posible incluir como parte de sus obligaciones y responsabilidades dentro de sus comunidades. ¿Qué otras funciones y características tienen estos jefes de las sociedades pre-modernas? ¿Cuáles son los límites de sus "poderes" y cómo fueron controlados por las comunidades? Finalmente es necesario pensar si estos jefes se relacionan, de alguna manera, con los primeros jefes con verdadero poder.

Lizot (1992) caracteriza a un líder Yanomamo como un pequeño jefe cuya autoridad se basa en sus cualidades morales, su elocuencia y sus conocimientos en materia de cacería y guerra. A estas características se suman una personalidad emprendedora. Estas pocas propiedades son, al comparar el registro etnográfico de diferentes regiones, fundamentales en estos jefes sin poder (ver Goldman 2004:98 para el caso Hehénewa -Cubeo y Werner 1984:50-51, para el caso Mekranoti). Pero no son las únicas. Por ejemplo se espera que un jefe Cuna, quien tampoco detenta ningún poder, tenga una importante asociación con la religión y con las tradiciones locales, sea un paciente moderador en las discusiones que surjan, evitando tomar abiertamente partido en ellas (Howe 1978). El prestigio que genera un comportamiento justo, fundamental para mantener el prestigio que soporta la posición del jefe, también ha sido resaltado por las informaciones etnográficas amazónicas. Un ejemplo de ello es cuando al jefe se le confía repartir la carne de las presas recién obtenidas (ver Koch-Grünberg 1995:132, tomo 1). Los Cuna esperan, como muchos otros nativos, que sus jefes sean buenos cantores y sobretodo que tengan una moral intachable (Howe 1978); como en teoría todos esperaríamos de nuestros jefes políticos.

Los jefes sin poder son, de cierta forma, los encargados de preservar el equilibrio entre las diferentes relaciones que se entretejen en la y las sociedades donde actúan, evitando los conflictos. Son, en pocas palabras, simples negociadores, artífices de la palabra. Evidentemente deben oponerse a cualquier forma de desequilibrio o "injusticia"; si no lo hacen perderán inmediatamente su capacidad de actuar

y con el tiempo el prestigio que les permitía destacarse como miembros de la comunidad se desvanecerá. Estos jefes, además, deben ser generosos, condición que ha sido resalta una y otra vez en estos líderes a lo largo y ancho del mundo[8]. En fin, se trata de hombres justos, equitativos, aplomados, conocedores de las artes y las tradiciones, de un impecable comportamiento moral quienes potencialmente, o de hecho, son los confidentes de todos; después de todo el jefe es la persona en quien se puede confiar. Por ejemplo Howe refiriéndose al "poder" de los jefes Cuna dice:

> Como los otros líderes con una autoridad limitada o incierta en muchas clases de organizaciones, gran parte de la influencia del jefe se deriva de su posición en el nodo en el cual fluye la información y las opiniones, especialmente en el flujo de ésta hacia la comunidad y desde ella en las reuniones de la aldea. Cualquiera puede traer a colación, en el momento apropiado en una reunión de trabajo un tema, aunque se espera que un miembro que tenga algún asunto importante para presentar lo hable primero con el jefe, quien probablemente lo discutirá con otros de los notables y después lo llevaría a la siguiente reunión. (1978:547).

Evidentemente estos jefes pueden tener una gran influencia en el desarrollo de las comunidades, tanto en sus relaciones internas como en las políticas que desplieguen hacia otros conjuntos sociales. A pesar de ello carecen de poder, son sólo los portadores, presentadores y sintetizadores de las voces y opiniones de todos los demás. Son estas voces las que cuentan, más que quien las presenta. El jefe, a pesar de todo, es compensado por sus servicios; casi siempre participa en las actividades sociales, frecuentemente es el invitado de honor y suele ser tratado de una forma respetuosa. En algunas sociedades se le permite tener más de una esposa, cosa impensable para quienes no ocupan este cargo (Gledhill 2000). Pero no sólo son tratados de forma especial en su comunidad. Por ejemplo, los jefes Cuna, cuando realizan viajes representando a sus comunidades, son considerados con extrema cortesía; se les llama los padres de la aldea y son comparados con la luz, los ríos y el sol para resaltar su importancia (Howe 1978:540).

Pero claro, todos sabemos que detrás de cada líder se esconde un potencial tirano. Dejar que el mismo se haga cargo de la sociedad es algo que no se puede permitir. El surgimiento de la desigualdad, el abuso cometido por el jefe y tolerado por sus subalternos, o el tratamiento despectivo que intenta forzar a otros miembros de la comunidad a hacer aquello que ellos no quieren, no puede ni debe ser tolerado. Esto sería el fin mismo de esta sociedad (ver Clastres 1994). Es por todo ello que los jefes deben ser continuamente controlados[9]. Son múltiples los medios

8 Para el caso de la Amazonía ver Erickson y Santos Granero 1988; Goldman 1972; Jackson 1983.

empleados para evitar que un líder sin poder se trasforme en un líder permanente, un pequeño déspota. Lo más sencillo, aunque resulta ser un poco radical, es matar al jefe. No es raro leer en las etnografías sudamericanas cómo el jefe fue asesinado; después de todo un jefe que comete el imperdonable abuso de imponer su voluntad no tiene derecho a vivir, al menos así parecen pensar muchos nativos. Otras medidas menos drásticas como el ignorar al jefe, desobedecerlo, ridiculizarlo y criticarlo en público, suelen ser muy comunes (ver Boehm 1993; Clastres 1977). Pero no son éstos los únicos medios. El jefe también puede ser controlado por un grupo de respetables, quien indudablemente limita el poder del mismo, como lo hace un comité de ancianos entre los Canela (Crocker y Crocker 2004:119), o por jefes de menor rango que continuamente vigilan el comportamiento de estos lideres, como ocurre entre los Cuna (Howe 1978:544). La sociedad, como un todo, debe estar alerta para evitar que el jefe adquiera poder.

Es por todo ello que la vida de estos jefes no es fácil; está sometida a un trabajo constante por renovar su prestigio. A pesar de eso él mismo está limitado por la comunidad a quien representa, cuyos miembros lo fiscalizan continuamente. Para decirlo de alguna forma el principal sospechoso de una trasgresión, siempre es el jefe. En verdad se trata de un oficio bien complicado.

Indudablemente en este mundo "controlado" por el jefe sin poder constituye una limitante el número de relaciones personales que el mismo puede sostener de forma continuada, éstas imponen, adicionalmente un límite temporal difícil de evadir. A pesar de todo este trabajo, una vida de trabajo, en la mayoría de las sociedades como en las sociedades Huitoto y Yukuna, a la muerte del jefe su poder se desvanece como por arte de magia. En el medio y bajo río Caquetá la muerte de quien detentaba el poder significa el abandono de los campos de cultivo y de la misma maloca que congregaba a la comunidad. Con el tiempo sólo quedarán los rastros dejados por los campos de cultivo y el espacio abierto, en otro tiempo, para la estructura de la antigua vivienda; espacios, que poco a poco, recupera el bosque. Muy pocos, entre esos jefes, serán recordados de una manera más o menos permanente. En parte esto depende del éxito de sus descendientes, de la habilidad de los mismos para citar, como fuentes válidas, a sus antepasados y por supuesto de las dimensiones de la reputación alcanzada en vida (ver Lidstrom 1990). Es por ello que sólo algunos llegarán a ocupar una posición destacada entre los ancestros, y sólo poquísimos serán ascendidos a la posición de profetas; jefes que no solamente fueron líderes destacados de sus comunidades, protegiendo a éstas de los peligros

9 Ver por ejemplo Ingold 1987; Woodburn 1988.

externos, sino que demostraron, realizando actos fuera de lo común, que eran personas "diferentes". Al menos once profetas han sido identificados en el noroccidente amazónico desde los inicios del siglo pasado (ver Wright 2002). No obstante, el jefe muerto será, tan sólo, una sombra que es usada por quienes están vivos para autenticar sus opiniones.

A pesar de que estas organizaciones constituyen sistemas en los cuales continuamente se está controlando el ejercicio de la autoridad, para evitar que la misma se transforme en un poder real, y la acumulación de bienes que puede representar importantes diferencias es imposible, es allí donde se encuentra los fundamentos de la inequidad social y de la desigualdad que caracteriza a otras sociedades. Allí está el origen del poder ¿Qué circunstancias y mecanismos existieron para que los jefes fueran capaces de burlar las sistemas de protección que hacían de las sociedades, sociedades igualitarias?

## EL PRINCIPIO DEL FIN DE LAS SOCIEDADES IGUALITARIAS

> *¡Yo soy generoso! Ofrezco un cesto lleno de tabaco. He pedido a las mujeres que lo preparen.* Lizot 1992:217.

En 1964 Morton Fried veía a las sociedades con complejos sistemas de poder como parte de una respuesta a la necesidad de regular los conflictos que las aquejaban. Estos conflictos eran creados por una muy variada gama de razones, tales como la competencia entre las personas por cosas y prestigio. Era obvio, en ese entonces y para ese autor, que en las sociedades basadas en la caza y la recolección o aquellas de agricultores con bajas densidades de población, las oportunidades para que se dieran los conflictos eran, dada la estructura de estas sociedades y los espacios ecológicos por ellas ocupados, limitadas. Así el poder político era superfluo, y por tanto innecesario en las mismas. En las sociedades poco complejas las relaciones sociales, en gran parte manejadas como formas de parentesco, resultaban suficientes para "resolver" los conflictos. Es por ello que Fried veía como un cambio fundamental, y por tanto de sumo interés antropológico, las transformaciones en la forma en la cual las relaciones de parentesco y la ideología asociada a las mismas eran concebidas y aplicadas. Estas, junto con las transformaciones en la producción, con toda seguridad, para Fried, debían explicar mucho de la evolución que a él le interesaba descifrar. Para él "el pasar de una sociedad igualitaria a una de rango es esencialmente el cambiar de una economía dominada por la reciprocidad a una en la cual la redistribución es el principal mecanismo" (Fried 1996:273). Así surgía, como un aspecto fundamental en estas sociedades, la concepción de una ideología

que englobaba la totalidad de la comunidad; un pequeño mundo unificado y organizado en torno a un supuesto muy claro ¡todos somos iguales!

En los últimos cuarenta años muchos esfuerzos se han realizado para entender las bases materiales de estas organizaciones, sin embargo estas fueron separadas, en un buen número de estudios, de las mismas relaciones sociales, parentesco si se quiere, que las fundamentaban. En parte esto ocurrió porque al existir esta ética que nivelaba a los individuos, se asumía que se había explicado las condiciones sociales y por tanto era necesario enfatizar los problemas inherentes a la producción. Un razonamiento simplista que asumía que el problema del cambio social se encontraba en problemas de orden ecológico y técnico y no social e ideológico. Un pensamiento incompleto y nefasto. Obviamente el problema va mucho más allá e involucra la representación que la sociedad hace de sí misma y de su entorno; la concepción de un paisaje geográfico y social en el cual diferentes formas de relacionarse establecen las reglas de comportamiento -sociales y ambientales- no puede ser ignorada. Esto fue notado por algunos antropólogos desde tiempo atrás. Por ejemplo Nurit Bird-David (1990) resaltaba la concepción que del paisaje tenían los Nayaka, un grupo de cazadores y recolectores del sur de la India, quienes veían a la naturaleza como una proveedora inagotable que se comportaba como un padre o una madre cuidando a sus hijos. Así se generaba una relación muy particular entre el ámbito y los grupos sociales, al tiempo que se estimulaba un sistema de reciprocidad entre "hermanos" con características específicas. Era esta ideología la que soportaba la equidad. Situación que contrastaba con la de los vecinos agricultores, quienes veían a la naturaleza como una manifestación de los ancestros; con ellos había que negociar procurando obtener algunas ganancias. Obviamente este tipo de relación se hacia extensiva a las interacciones sociales, las cuales reforzaban la inequidad. Posteriormente retomaremos estas ideas (ver capítulo 7).

Es por todo ello que resulta necesario retomar las relaciones sociales como parte de la producción, la distribución y el consumo que soportan al jefe y cuyas transformaciones, teóricamente, lo pueden llevar a adquirir un poder real. Posiblemente la pregunta que nos debamos formular es ¿Qué debe hacer un jefe sin poder para lograr abusar de sus comandados, y no ser condenado al ostracismo, o lo que es peor a morir? ¿Cómo se puede transformar el prestigio social en poder? Obviamente la respuesta no está en aquello que hace el jefe, sino en al totalidad de la sociedad, que posibilita o niega estos cambios. A pesar de eso la situación del jefe puede ilustrar en parte los mismos.

Se mencionó, anteriormente, la necesidad y obligación de ser generosos que los jefes sin poder tienen para con sus comandados. Ellos, deben suplir algunos de

los productos, materiales e inmateriales, que los miembros de la comunidad desean, o al menos facilitar el acceso a los mismos a través de la coordinación de diferentes actividades sociales. Eso es liderar en estas sociedades. Evidentemente estos jefes son facilitadotes y preservadores de la armonía, aunque en ocasiones consideren que la misma requiere de la guerra. Después de todo el adecuado desenvolvimiento del mundo social, y por tanto del prestigio del jefe y su posición como tal, se basa en el grado de "felicidad y conformidad" de sus comandados. Por ello están obligados a hacer cosas que promuevan, desde su punto de vista, el bienestar de la comunidad. Sin embargo esto requiere, para usar una palabra común entre nosotros, de una inversión, no solo del tiempo necesario para coordinar las actividades y lograr que todo el mundo este más o menos de acuerdo, sino que posiblemente sea necesaria la inversión de materias primas y productos. Es allí cuando el jefe debe hacer palpable su generosidad ¿Cómo es posible ser generoso, cuando se tiene lo mismo que los demás, que tampoco es mucho? ¿Cómo es posible tener algo más que los demás en un mundo en que todos debemos tener lo "mismo"? En fin, ¿Cómo es posible tener algo más, así sea para dar a los demás, en un mundo donde se condena cualquier tipo de acumulación?

Evidentemente es necesario explicar de dónde provienen los bienes y productos con los cuales el jefe ejerce su proverbial generosidad. Los materiales etnográficos sugieren la existencia de una fuente: el trabajo de los familiares inmediatos. Este, aparentemente, es empleado por el jefe para demostrar su generosidad. Esto implica, al menos, el abuso de estos familiares inmediatos. Dice Lizot.

> Las mujeres deben asumir los servicios suplementarios que ocasiona una posición de responsabilidad: se espera que un líder sea generoso y que aporte un sostén alimenticio a la gente de su facción que ofrece sus servicios. Maproma es activa y eficaz: apenas ha llegado el día y el casabe ya está pronto, amontonado en un cesto de tejido abierto. Alrededor flota un olor tibio de yuca asada, como una especie de promesa del festín futuro. (1992 187).

Sin embargo éste no es suficiente. Por ello los jefes deben intentar ampliar su sistema de prestigio, involucrando al mayor número de personas posibles en el mismo. Esto, por supuesto, implica la necesidad de ampliar la base productiva que permite hacer palpable su fama de hombre honesto y generoso. Nuevamente los datos etnográficos sugieren un mecanismo.

> Estos jefes tienen frecuentemente varias esposas. Las ventajas son múltiples: las mujeres ayudan en los trabajos domésticos y en la recolección de frutos en la selva, fabrican objetos útiles para el intercambio; y con una descendencia numerosa es lícito tejer una complicada red de alianzas. La habilidad suprema consis-

> te, cada vez que es posible, en captar esposas para (los) hijos arreglándoselas para que el servicio marital de éstos sea breve, y buscar para sus hijas aquellos yernos que acepten instalarse definitivamente en la comunidad (se da el caso de que les ofrecen dos mujeres para decidirlos). Haciendo esto se aumenta su propia facción, se obtienen nueras y yernos que participan en los trabajos de interés común. La importancia de estos jefes sin poder de coerción depende únicamente del número de personas que los siguen; ella puede reducirse a su mínima expresión si un conflicto o una disputa provocan una disidencia o una defección. Lizot 1992: 185.

A pesar de la existencia de estas formas de "explotación"en las sociedades igualitarias, para que las mismas soporte un verdadero poder es necesario que se den importantes transformaciones cuantitativas y cualitativas. Para Antropólogos como Fried, que veían en la redistribución la clave de esta transformación, era necesario que la misma se consolidara y predominara.

> La jerarquía por tanto representada tiene una significación económica, va de mano con la emergencia de una red redistributiva suprafamiliar. El papel clave es aquel del colector central quien recoge los productos y quien también tiende a redistribuirlos ya sea en la forma de fiestas, como ayudas en emergencias o como proveedor en tiempos de necesidad. Fried 1996:272.

De este modo la redistribución, como una forma institucionalizada, generará una acumulación de poder en un sector de la sociedad. Obviamente nuestro jefe sin poder, a pesar de explotar a una parte de su parentela, se encuentra lejos de lograr que esta redistribución le otorgue un verdadero poder. Es por ello que algunos ven como necesario que esta división tome una dirección más dramática: la misma debe abarcar a la totalidad de la sociedad. Es así como se espera que esta segregación, que se inicia como la diferencia entre el esposo y la esposa, o esposas, se debe hacer extensiva a la totalidad de la sociedad en la forma del hombre y la mujer, dos conjuntos disímiles y claramente diferenciados socialmente cuyo valor, y por tanto el valor de su producción, es creado y pesado socialmente. Las diferencias en esta valoración se reflejarán en la forma de importantes discrepancias en los papeles ocupados, así como en el hecho de que se da un menor peso a la opinión de quienes tienen un menor valor. Por tanto, los indicadores de esta segregación social se encuentran en la existencia de una abierta competencia y subvaloración de un sector específico de la sociedad, a pesar del uso extendido de su producción, la cual resulta ser absolutamente indispensable para la sociedad. Es por ello que algunos antropólogos han interpretado la evidente competencia que existe entre el sector masculino y femenino en las sociedades tradicionales como parte del proceso de valoración diferencial de estas divisiones. En palabras de Gilchrist (1999:31) "el género no necesariamente es reflejado por una división del trabajo, sino por

valores asociados al género que se encuentra imbuidos en las relaciones y procesos de producción". Estos valores llegan inclusive a ser fundamentales en la reproducción de la sociedad misma. Dice Bourdieu:

> La explicación para el predominio otorgado a la masculinidad en las taxonomías culturales se encuentra en la lógica de la economía de los intercambios simbólicos, y más precisamente en la construcción social de las relaciones de parentesco y alianza matrimonial que asigna a las mujeres la posición social de objetos de intercambio definidos de acuerdo con los intereses masculinos que contribuyen a la reproducción del capital simbólico de estos últimos. (2001:43).

Ideas que ya habían sido expresadas tiempo atrás por Engels (1972), quien veía en este proceso de valoración diferencial y de discriminación por género el origen de las sociedades con clases. Apreciaciones confirmadas por algunos estudios etnográficos que sugieren que la institución del matrimonio, por ejemplo, engendra inequidades fundamentales entre los sexos y entre los miembros de los grupos de acuerdo con su edad. Así se contribuye a la creación de un sistema de relaciones sociales en el cual se hacen naturales otras inequidades; estas desembocan en una organización en la cual una fracción de la población, usualmente la femenina, está al servicio del sector masculino (ver Kelley 1996). Inclusive en sociedades que fueran consideradas como igualitarias, como los Enga de Nueva Guinea, existieron inequidades basadas en las relaciones de género; un principio de "contaminación" permitió allí relegar las actividades femeninas a un segundo plano en términos de la toma de decisiones (ver Wiessner 2002:239).

Es por ello que para algunos de los antropólogos que trabajan en las sociedades premodernas estas relaciones tienen un importante papel en el surgimiento del poder, y por ello no se pueden ver como un aspecto natural y por tanto inherente a todas las sociedades.

> Cuando existe una hostilidad institucionalizada entre los sexos, ésta ha sido interpretada como una variación en la batalla universal entre los sexos, en lugar de ser vista como evidencia del surgimiento de una diferenciación interna entre el estatus entre hombres y el estatus de las mujeres y entre aquel de los hombres y las mujeres. Leacock 2003:489.

Esta competencia no es ajena a algunas de las historias tradicionales amazónicas. En el bajo Caquetá se cuenta cómo las mujeres, con el fin de esclavizar a los hombres, les robaron su poder – el Yuruparí –, haciendo, según me fue relatado, que los hombres se ocuparan de las labores que son consideradas como labores femeninas. El duro trabajo doméstico fue dejado como encargo a los hombres.

Estos, apesadumbrados, y en parte encolerizados iniciaron una lucha por la recuperación del conocimiento, representado en el Yuruparí, que les otorgaba un posición superior en la comunidad. Algunos de los accidentes geográficos visibles en el río Apaporis, tales como caídas de agua o inmensas rocas fracturadas, son el resultado de la persecución que realizara un personaje mítico en busca de rescatar el poder perdido. Una vez recuperado el mismo, se re- instauró el orden del mundo. Este orden, en el cual de alguna forma lo masculino controla lo femenino, es "confirmado" a partir de diferentes rituales. Por ejemplo Hugh-Jones (1988b) describe el ritual *He* en el cual los hombres, a través de la posesión de ciertas trompetas rituales y de la cera de abejas logran perpetuar su predominio en la sociedad y en la representación que de la misma se realiza.

Es por todo ello que en las sociedades igualitarias amazónicas algunos estudios recientes ven esta rivalidad entre los sexos y el predominio masculino, como el resultado de un proceso que intenta controlar la sexualidad femenina y la fertilidad. Después de todo son ellas quienes producen y garantizan la existencia del mundo social al producir, a través de la reproducción, parentela. Recurso que debe ser controlado por los hombres, para garantizar su posición social. Dice Chernela refiriéndose a los Wanano:

> La paternidad es un artefacto cuya legitimidad depende del mundo de las mujeres. En este sentido, la esposa media las relaciones entre el marido y los hijos, y puede en cualquier momento cortar esa relación… El poder propio de la palabra de la mujer para confirmar o negar ciertas ataduras sociales es particularmente importante en los sistemas patrilineales, tal como el de los Wanano, en los cuales los hijos pertenecen al grupo del padre. (1988:75).

Para lograr este control los hombres deben recurrir a prácticas chamánicas, al ejercicio de la violencia física y psicológica, exaltando una mitología que asocia a las mujeres con un papel de inferioridad bajo metáforas tales como la del hombre cazador y la mujer alimento; esta última será consumida en una relación de depredación. Representación que de tiempo atrás habían explorado los antropólogos. Por ejemplo Reichel-Dolmatoff refiriéndose a esta representación afirmaba.

> El jaguar debe atacar para poder sobrevivir, la astucia y lo sangriento que hay en la ferocidad de su naturaleza predatoria es considerado por los indígenas como actitudes masculinas esenciales, las cuales se encuentran opuestas a la actitud pasiva y temerosa de los herbívoros quienes tienen un marcado carácter femenino… El felino es entonces visto como un ser masculino en busca de una hembra, un animal devorador que personifica un principio energético vital en la naturaleza. (1972b:57).

Imagen que este autor identificaba como parte de las representaciones realizadas a través de la escultura Agustiniana, en el macizo colombiano y en la mitología Paez (Reichel-Dolmatoff 1972b).

Cobijada por ésta y otras imágenes semejantes se organiza la explotación femenina, al subyugar su independencia económica forzándolas a participar de procesos productivos que son dependientes de las actividades masculinas. Así, para emplear los términos de Lorrain (2000), en las sociedades amazónicas se da una reciprocidad económica asimétrica entre hombres y mujeres en la cual los oficios de los hombres engloban a aquellos de las mujeres. Dice Lorrain.

> El hecho de que las mujeres reciban en préstamo, de parte de los hombres, aquello que necesitan para poner en marcha y adelantar sus actividades productivas significa que las mismas se encuentran englobadas por los oficios del hombre, y por tanto son construidas con limitaciones estructurales. Las mujeres están limitadas como productoras por cualquier insuficiencia en el aprovisionamiento de pescado, carne, equipo, y hasta de los campos agrícolas, todo lo cual ocurre periódicamente en una medida variable. La división del trabajo por genero es *ipso facto* jerárquica. Lorrain 2000:300.

No obstante el hecho de que se de una manipulación del valor y del papel de la producción de un sector de la población basada en una división que se sustenta en el género, esto no quiere decir, necesariamente, que exista una ley universal que pone a la fracción femenina en desventaja en relación con la masculina. De hecho en algunas sociedades se ha dado una alternancia en la dominación, basada en cambios importantes en la producción y la manipulación del valor de la misma. Esto se encontraría ejemplificado por sociedades como la Iroqui, como lo demuestran unos pocos siglos de documentación (Ver Leacock 1992). Inclusive para la región Amazónica existen registros de mujeres jefes, chamanes y asesinas, papeles que generalmente son atribuidos a los hombres (ver por ejemplo Viveiros de Castro 1992:260). Evidentemente la influencia occidental en estas sociedades, basada en una negociación que es realizada y confirmada por miembros masculinos de nuestra sociedad, ha tendido a resaltar la función y valor del sector masculino en otras sociedades, imponiendo, nuestros propios vicios. Inclusive en sociedades como la Wayuu, del norte de Colombia y del occidente venezolano, estas relaciones parecen haber afectado la estructura social, como también lo hicieron en algunas sociedades africanas (ver Bay 1998). De una u otra forma surge una imagen que contrasta abruptamente con aquella de la sociedad igualitaria, basada en los gustos y deseos individuales que no pueden ni deben ser regulados por ninguna forma de poder.

Tampoco es posible pensar que las mujeres son actores pasivos en esta relación que intenta subyugarlas; ellas reinterpretan la realidad para autodefinir su posición, así sea de una manera encubierta. Esto lo demuestra Chernela (1988) cuando compara las interpretaciones que de un mismo mito realizan hombres y mujeres en una comunidad Wanano. Las mujeres Warao, a través de sus lamentos rituales, acceden al poder transformador que les proporciona un discurso publico en el cual critican y, hasta cierto punto, replantean las relaciones sociales después de la muerte de un miembro de la comunidad (Briggs 1992). En otras sociedades Amazónicas, diferentes formas de uso del lenguaje mantienen a los hombres a raya, limitando sus abusos; la "regañadera" de las mujeres Pa'ikwené ha sido señalada como una ejemplo de este control (Passe 2004).

Todo lo anterior no quiere decir que este antagonismo entre dos sectores claramente diferenciados de la sociedad siempre sea leído por los investigadores como la justificación de un sistema poco equitativo; en algunas sociedades amazónicas las diferencias de género son vistas por los miembros de estas sociedades, y por los antropólogos que las estudian, como actividades complementarias. Las mismas contribuyen a una mayor "solidaridad mecánica", para emplear el término de Durkheim (ver por ejemplo Biersack 2001; Conklin 2001a; Hill 2001; 2002; Hugh-Jones 2001). Por ejemplo Cayón dice refiriéndose al Yuruparí:

> El mito ilustra un primer momento donde las mujeres tienen el control absoluto de la fertilidad del mundo. Con el robo, los hombres les arrebatan los poderes creativos y generadores de vida, entonces adquieren el control de la reproducción de la selva y las mujeres se quedan con el de la gestación de hijos y plantas, es decir, yuruparí y menstruación son diferentes formas de fecundidad espiritual y material, respectivamente. Esta completen-tariedad en la producción se puede ver en otros niveles; en el plano cósmico, la fertilidad femenina se relaciona con la reproducción humana y de los cultivos mientras que la fertilidad masculina se asocia con la reproducción chamanística de la selva y con las actividades predatorias de tumba, caza y pesca. (2000:100).

Estos casos en los cuales se da esta cohesión en torno a la producción, como complementariedad y en su representación, son los que permiten identificar su opuesto –el antagonismo– que contribuiría a explicaría el cambio.

En breve la base de cualquier sistema inequitativo, aunque el mismo en apariencia sea fundamentalmente equitativo para quienes participan de él, se basa en la manipulación del valor de la producción de un sector de la misma. Este valor es otorgado y aceptado socialmente, por tanto es imposible que el mismo se posicione y se fortalezca, para garantizar la existencia de relaciones inequitativas, sin la ma-

nipulación de la representación que las partes que conforman a la sociedad hacen de si mismas. Esta representación tiende a materializarse en los objetos y en el manejo de los espacios sociales, como variaciones que revelan una diferenciación social. Estos son los contextos arqueológicos que se intenta identificar y explorar. Langebaek (2000), por ejemplo, ha indicado cómo se da esta manipulación y materialización del poder en el trabajo orfebre, en una región de Colombia, entre diferentes unidades políticas. Linares (1977) y Helms (1994) han hecho lo propio al interpretar la cultura material de algunas regiones de Panamá, a la luz de las informaciones etnográficas, etnohistóricas y ecológicas. Un reciente trabajo etnoarqueológico adelantado en la Amazonía, también revela cómo un objeto, la cerámica, puede constituir un indicador de la acción social, representando segmentos al interior de los grupos y su posición en las comunidades (ver Bowser 2000). Evidentemente una parte fundamental de la lucha por el poder se encuentra en el campo ideológico, que la justifica y la alimenta. Después de todo el poder no es una cosa, sino el resultado de una negociación, una relación si se quiere, entre partes que se oponen e intentan imponerse. Por ello debe ser un aspecto especialmente importante, de los estudios arqueológicos. Realidad que no desconocen algunos arqueólogos.

> Las sociedades igualitarias no se mantienen como sociedades igualitarias porque son pobres, marginales o subdesarrolladas; muchas tienen "mecanismos niveladores" que trabajan para evitar que surja un rango. Estas sociedades pueden tener numerosas diferencias *adquiridas* en estatus, pero su ideología igualitaria contrarresta cualquier tendencia para que estas diferencias de estatus se vuelvan hereditarias, o "institucionalizadas". El surgimiento de un rango hereditario requiere de la adopción de una nueva ideología en la cual las elites institucionalizadas sean racionalizadas. Flannery y Marcus 1998:40.

Es por todo ello que la manipulación de la representación y el abuso de unos cuantos miembros de la familia, en un sistema de parentesco extenso, no son suficientes para crear importantes diferencias –económicas y sociales– que separen a un individuo del resto del grupo y permitan que el mismo surja como un jefe con poder. Es necesario, aún, profundizar más estas desigualdades, ampliando sus áreas de influencia.

Potencialmente el mecanismo para lograrlo se encontraría en aquello que algunos antropólogos han denominado como las "casas". Estas formas de organización fueron vistas por Lévi-Strauss (1987) como un conjunto de personas, relacionadas por medio de lazos de parentesco, que pueden ser reales o ficticios, los cuales simbolizan una alianza que se perpetúa a través de la transmisión de un nombre, así como de los bienes y títulos asociados al mismo. Así es posible agrupar algunos individuos, creando una barrera artificial que los separa de la generalidad

de la sociedad, en un sistema que les brinda la posibilidad de perpetuarse a partir de la transmisión de sus logros. La base fundamental de estos grupos se encuentra en las relaciones de parentesco, las cuales puede ir más allá de los parámetros que los occidentales consideran como normales. En efecto este "parentesco" puede crear conexiones con animales e inclusive con plantas, contribuyendo a fortalecer la descendencia y la perpetuación de los logros realizados. Esta "alianza", contribuye a crear una "dirección" para esta diferenciación social, trascendiendo las barreras generacionales. Dadas las características de estas organizaciones no resulta sorprendente que las mismas lleven a la creación de funciones específicas, a todos los niveles sociales, que sólo pueden ser satisfechas por ellas mismas[10]. Posiblemente los ejemplos etnográficos más claros del funcionamiento de este tipo de organizaciones se encuentran en las sociedades jerárquicas del pacífico –Hawaii, Nueva Zelanda, Tonga– o en los reportes etnográficos procedentes de Nueva Guinea en los cuales las "sociedades" masculinas o femeninas, constituyen importantes eslabones en el sistema de diferenciación social y acumulación de poder (ver Feil 1987). Recientemente Tuzin (2001) ha proporcionado un ejemplo importante, en su estudio de la historia de las transformaciones ocurridas en un asentamiento Arapesh en Nueva Guinea, sobre la importancia de las relaciones de género en el desarrollo de la complejidad social. Un asentamiento, Ilahita, el cual se caracteriza por corresponder con lo que muchos antropólogos incluirían en la categoría de cacicazgo, a pesar de no tener un cacique sino un consejo de ancianos encargados de las decisiones, constituye un claro ejemplo de cómo la vida y la creciente complejidad es organizada en torno a un ritual, el Tambaran, que denigra y excluye a las mujeres de una gran parte de la vida social, al tiempo que las obliga a producir un excedente, a través de su trabajo, para realizar los festejos requeridos en el ritual. Pero este ritual, basado en la masculinidad y la iniciación de los jóvenes a la misma, no sólo trata sobre el predominio social de los hombres, sino que establece un código ético y un sentido de unidad bajo el cual se encuentra un sistema de unidades sociales que se oponen y se complementan en todos los aspectos de la vida social. Así surge un sistema extremadamente complejo que gira en torno a una diferenciación de género y su interpretación social.

Es por todo ello que el desarrollo de la complejidad no sólo puede ser entendida como la explotación del trabajo de quienes están más cercanos al jefe, sino que la misma implica un estudio de la ideología, y por tanto de las diferentes formas de conocimiento que se encuentran involucradas en la realización y justificación del desarrollo de la misma. Algunos antropólogos han clasificado estos conocimientos, con el propósito de entender cuándo y qué clase de nociones pueden llegar a trans-

10 Ver Carsten & Hugh-Jones 1995.

formarse en una fuente de poder político. Así consideran dos clases: el conocimiento operacional y el interpretativo. El primero es un conjunto de instrucciones para el ritual que puede incluir nombres secretos, sistemas de calendario, canciones, límites de las propiedades e historia de los propietarios, conocimiento de las lenguas vecinas etc. El segundo, comprende la explicación y el manejo del significado; evidentemente un conocimiento complejo. La combinación de estos dos tipos de conocimientos contribuirán al prestigio y el poder de cada jefe particular[11] y en un sistema más amplio al prestigio y poder de las "casas". Para autores como Santos-Granero (1986), quien ve en el chamán el depositario del poder en estas sociedades premodernas, éste se encuentra sustentado en lo que él ha llamado "los medios místicos de la reproducción", los cuales corresponden con los conocimientos sobre las formas de crear la vida, las técnicas ceremoniales y la parafernalia asociada con estos procesos. El uso de estos conocimientos tiene por objeto garantizar el bienestar de la comunidad y de la naturaleza, y por tanto confieren a su poseedor una posición destacada en la sociedad, y por supuesto a las organizaciones que logren monopolizarlo bajo la forma de rituales de iniciación o como partes fundamentales del ciclo de vida humano (ver Arhem 1996 para el "poder" de la curación en el caso Makuna).

En la Amazonía, a pesar de todo ello, en muchas oportunidades, a la muerte del jefe, su poder se desintegra; en el mejor de los casos éste se diluye, fragmentándose, entre sus colegas, correligionarios, asociados o parientes. Por ello es necesario que el poder no dependa exclusivamente de la persona del jefe; a pesar de lo sólida que sea la "casa" que los sostenga, el poder, para lograr la estabilidad necesaria para soportar un sistema político, necesita lograr su independencia a lo largo del tiempo y el espacio. En cierta forma, es necesario que el poder sea absoluto.

## EL PODER Y SU TRANSMISIÓN

> *La descendencia es en si misma una concepción de los poderes sobrenaturales, o de una manera más simple de los poderes naturales que gobiernan la continuidad de las especies.* Irving Goldman, 1975:5.

A través de los tiempos y filtrados por los ojos y corazones de quienes participaron en el interminable descubrimiento del Nuevo Mundo, nos llegan claves sobre

11 Esta categorización de los conocimientos ha sido aplicada a las organizaciones políticas y las comunidades igualitarias que habitaban en el Melanesia. Ver Lindstrom 1984.

algunas formas en las cuales el poder se pudo transformar en un poder absoluto. Por ejemplo, contamos con un relato en el cual las relaciones de parentesco, la persistencia de la "vida" de los muertos, en la vida de los vivos, soportan la continuidad del poder. Efectivamente, en el siglo XVI Fray Pedro de Aguado describió el proceso de sucesión de un jefe Guayupe, en algún lugar de lo que hoy es parte del departamento del Meta (Aguado 1906). Aguado relata cómo el difunto cacique fue colocado sobre una inmensa pila de leña y su cuerpo quemado; de él no quedaron más que cenizas, mezcladas con los restos de la madera empleada. Estos restos, de quien en otra época representara la autoridad y el prestigio, fueron recolectados y empleados como símbolos que garantizaban la continuidad del poder que daba origen a un nuevo régimen. Para celebrar la transmisión del mando, las cenizas del finado se diluyeron en una bebida que con anterioridad había sido preparada con ese propósito. La pócima, colocada en algunos recipientes cerámicos (ver figura 4.4, el recipiente de la ilustración, posiblemente participó en una de estas ceremonias), fue cargada cuidadosamente, recorrieron diferentes sectores del asentamiento. Así, ante los ojos de los sorprendidos observadores europeos, surgió una coreografía indescifrable, al final de la cual los recipientes fueron a descansar sobre la silla que habitualmente ocupaba el cacique muerto, cuando aun detentaba el poder. Durante la ceremonia este brebaje fue ofrecido y bebido por el nuevo gobernante, quien después de consumirlo, junto con los parientes del cacique muerto y otros importantes aliados, según afirma el cronista, declaró que a partir de ese momento esa era su familia. De este modo el líquido permite, simbólicamente, el regreso del cacique difunto al juntar los poderes provenientes del más allá con los del nuevo gobernante en su persona. Así en un acto caníbal se consolidan y renuevan las alianzas entre los pobladores de la región y se perpetúa una conexión con el más allá[12].

Este proceso de reencarnación, a través de un acto caníbal, que permite conjugar las fuerzas del más allá con las del presente, otorgándoles continuidad, no es un hecho aislado y característico de la sociedad Guayupe. Hace tan solo unos años –mediados de la década de los setentas del siglo pasado– un ritual semejante al descrito por Aguado, en el cual se consumían los restos cremados de un líder, fue realizado por un grupo de británicos en el sitio arqueológico de Stonehenge. Duran-

12 Es evidente un retorno por parte de los antropólogos al tema del canibalismo. Ahora el mismo es explorado como una forma de representación en el contexto del encuentro de occidente con otras sociedades. Exploración que lleva a preguntarnos ¿Quién es el caníbal? Esto se deriva en parte del debate Sahlins-Obeyesekere (ver Lindenbaum 2004; Obeyesekere 1992a; 1992b; Sahlins 1995; 2003) El punto de vista que tomo en este texto es que el canibalismo existió, a pesar de que el carácter del mismo y posiblemente su intensidad fuera transformada después del contacto, como los sugiere Obetesekere 1992b. Exclusivamente intento indicar el valor del endocanibalismo en un contexto en el cual sirvió para genera una acumulación significativa de poder a partir de la idea de reencarnación.

te el mismo fueron consumidas las cenizas de Wally Hope; ceremonia con la cual se iniciaría un rito que contaría con la presencia de Wally a partir de su incorporación al lugar y, por supuesto, de quienes lo recibieron y fueron transformados por el acto caníbal (ver Harvey 2004). En otros lugares, en el pasado, donde existió el poder, se han registrado procesos semejantes. Por ejemplo, los miembros de las sociedades cacicales de la región norte de la costa pacífica norteamericana – p.e., Kwakiutl -, donde se practicaba el canibalismo ritual y la sociedad toleraba la existencia de líderes con poderes políticos, a pesar de tratarse de una sociedad de cazadores y recolectores, se ha observado esto mismo (Ames 1994; Goldman 1975; Wales 1981). Goldman (1975) basado en los datos etnográficos producidos por Boas con la ayuda de Hunt en esta región dice:

> Los jefes son duales, en parte humanos y en parte espíritus de los ancestros, por tanto sus características como jefes tienen aspectos duales. El lado humano es frecuentemente arrogante e impositivo, y agresivamente defensivo de la superioridad social (1975:54).

Un cuerpo habitado por varios ancestros en el cual se combina la sabiduría, el poder y los vicios de múltiples individuos – los ancestros y la persona misma del cacique - es un todo contradictorio. Por ello estos gobernantes eran presa fácil de comportamientos extravagantes, como su propia naturaleza, y contradictorios como su ser. O por lo menos así lo veían los nativos (Goldman 1975; Wales 1981). Las crónicas demuestran que los poderes de estos señores, en algunas regiones del continente americano, llegó inclusive a ser tan desproporcionada que les permitió apoderase del derecho a la vida eterna, dejando por fuera a quienes no hacían parte de la elite política (Ames 2001; Helms 1979).

Esta reencarnación posibilita que el poder tenga un valor acumulativo, y que generación tras generación se incremente. De este modo se supera el poder que hubiera podido detentar por si solo "un gran hombre", un gran líder, que de otra manera se encontraba condenado a desaparecer por siempre[13]. Aparentemente los Guayupe, como muchos otros grupos que habitaron en las tierras bajas orientales de Colombia y en general el norte de Sudamérica (ver Helms 1979; 1992;

13 Una comparación entre los sistemas políticos de la Polinesia y el liderazgo de Melanesia, desvinculado de las líneas de descendencia y los antepasados sugiere la importancia de los mismos en la perpetuación y mantenimiento del poder político. Ver Sahlins 1990. De otra parte el análisis de información etnográfica desde una perspectiva marxista han permitido a Friedman -1979-, proponer algunos de los mecanismos mediante los cuales una élite consolida su poder al establecer un predominio sobre grupos que compiten a partir de los ancestros.

1999), eran capaces de reincorporar el poder político dentro de una línea de descendencia. Esta visión se opone al proceso mecanicista que algunos habían señalado para explicar la transmisión del poder[14].

Lo hasta aquí dicho no implica que el canibalismo y el contenido simbólico del mismo garantice por si solo la perpetuación del poder, para que esto ocurra se necesita un contexto social que apoye esta posibilidad. Varios grupos en la región amazónica y en Sudamérica practicaron y practican formas de exocanibalismo y endocanibalismo real y simbólico que no desembocan en una acumulación de poder (ver Clastres 1974; 1998a; 1998b; Dole 1974). El mismo puede servir, por ejemplo, para dar paz a los dolientes, y en teoría al espíritu de un finado, como ocurre entre los Wari (Conklin 1995; 2001a; 2001b) o entre los Cubeo –Hehénewa (Goldman 2004:253). O puede corresponder enteramente a un espacio simbólico, al hacer de los miembros de otras especies, miembros de las comunidades humanas, como en la caso de los Guajá, quienes consumen a los padres biológicos de sus mascotas que son incorporadas como miembros de la familia (ver Cormier 2003b), o como en el caso de los Wari a quienes se presenta un pecarí, portando el alma de un pariente difunto, para ser sacrificado y consumido como presa de caza (Conklin 2001b). En fin no es posible entender el proceso de formación del poder identificando indicadores aislados; si éstos no se pueden articular en un contexto amplio que permita inferir las relaciones sociales de las cuales los mismos se derivan y alimentan. Sin ellas son sólo "objetos" de museo, palabras fantásticas de mundos imaginados o por imaginar.

Por otra parte preservar el prestigio, por fuera de un individuo en particular, es decir un prestigio no encarnado, más allá de una generación no necesariamente indica la creación de verdaderos centros de poder. Por ejemplo, las diferentes comunidades que habitan en el Vaupés cuentan con el prestigio asociado a su lugar de origen, sin que por ello gocen de un poder real. En consecuencia, no basta con ser parte de una línea de descendencia de importantes personajes, para poder influir y controlar los destinos de la comunidad. Es necesario adquirir el poder –su representación– y hacer del mismo un principio incuestionable. Para ello se requiere de algunas características personales, así como del robustecimiento del poder al crear

14 Me refiero aquí a la propuesta de Redmon (1994) según la cual los líderes guerreros prepararían a sus hijos para continuar su tarea como líderes educándolos en el arte de la guerra y por tanto haciéndolos sucesores de su poder. Evidentemente Redmon sobredimensiona el papel de la guerra y le da un protagonismos extremo. Ver Redmon 1994 página 53.

lazos con antiguas fuerzas –la historia. En breve es necesario demostrar que las fuerzas del pasado confluyen en quien detenta el poder en el presente. Indudablemente esto requiere de la incorporación de los ancestros: su reencarnación.

Es por ello que muchos antropólogos consideran que el poder político en estas sociedades pre-modernas es un poder fundamentalmente divino, basado en la reencarnación de un gran número de fuerzas que desde el pasado y el presente confluyen y son personificadas por quien detenta el poder[15]. Este tipo de poder, inclusive, guió los destinos de algunos estados prehispánicos. Así se explica porqué fueron necesarios complejos cálculos en relación con el movimiento de los planetas, la concentración de las energías, los colores de los puntos cardinales y las líneas de ascendencia que tuvieron que ser realizados para que Pakal encarnara las fuerzas cósmicas que le permitieron sentarse cómodamente en el trono de una de las antiguas ciudades mayas (Freidel et al, 1993).

Una consecuencia de lo dicho hasta aquí, es que para poder entender el poder político en las sociedades pre-modernas, su formación y desarrollo es necesario aproximarse más a la concepción del mundo en estas sociedades, por tanto a su historia. Requerimos de la construcción de un mundo que de cierta forma es imaginario para comprender la realidad. La construcción de este mundo se encuentra, en gran parte, en los datos etnográficos de la Amazonía, vistos comparativamente con aquellos de otras regiones, y en el uso de los mismos para interpretar contextos arqueológicos. Evidentemente las informaciones arqueológicas recuperadas hasta el presente en la región no son adecuadas para poner a prueba modelos que intentan hacer una historia de la inequidad, o de la equidad como sistemas simbólicos y económicos; del orden social o de la naturaleza del poder que corta todas las relaciones humanas. Tan sólo contamos con algunas secuencias cronológicas y unos pocos datos sobre los sistemas económicos. Esta carencia en la información sobre los asentamientos y la fragmentación del espacio en los mismos y de sus contenidos, impiden casi tanto como la incapacidad de los arqueólogos para conectar el pasado y el presente, realizando analogías, el inferir procesos o generar sólidas aseveraciones sobre el comportamiento del pasado. Así se dificulta construir una historia crítica y responsable con el presente.

15 Para una discusión de sobre este tema en Polinesia ver Marcus 1989

# 7
# REPRESENTACIÓN Y CONSECUENCIAS DE UN MITO MODERNO

## HISTORIA, SOCIEDAD Y NATURALEZA

> *En la medida que la historia de una sociedad se transforma en la historia de cualquier otra sociedad, y cada historia llega a ser el ámbito de las otras, se vuelve sentido común para nosotros la necesidad de aprender como interpretar las culturas tanto desde su exterior, desde su contexto ambiental, como desde sus valores internos.* Marshall Sahlins 1964:146

Marshall Sahlins, a diferencia de muchos de los etnógrafos de su época, veía, hacia la segunda mitad del siglo pasado, una creciente tendencia a la convergencia de las historias de diferentes sociedades. Esta se encontraba no sólo representada por los valores que hacía de estas sociedades únicas, sino por su exterior, que en este caso era personificado por su contexto ambiental. Estos dos componentes creaban un nuevo ámbito que permitía generar nuevas interpretaciones. Así se posibilitaba releer las historias que eran patrimonio de todos, para evaluar la interpretación que de las mismas se hacía desde los significados de algunas partes de ellas; partes que eran propiedad de solo unas pocas culturas. Siguiendo estas ideas, o algunas semejantes, Calvin Martin (1978) se preguntaba ¿Por qué los indígenas de norteamérica participaron en el comercio de pieles, llevando a los animales a la casi extinción, cuando los mismos constituían un importante eslabón en la cadena de la vida material y espiritual de estas sociedades? Hasta entonces se había aceptado de buena gana que los indígenas, tanto de norte del continente americano como de otras regiones, habían quedado embelesados con las baratijas europeas. Pequeñas cuentas de collar, vidrio y espejitos, de poco valor para los europeos, tenía un inmenso significado para los nativos; estos últimos estaban dispuestos a hacer cualquier cosa para adquirirlos. Si era necesario destruir el mundo para obtenerlos, así sería. Una visión que no sólo demostraba la superioridad –técnica y moral– de los recién llegados, de quienes descubrían al otro, sino que además representaba a los nativos en una posición de dependencia, y hasta cierto punto de

sumisión. Una visión acorde con un mundo en conflicto del cual surge una representación que justifica y normaliza unas complejas relaciones al suprimir la historia de una sección del mismo y reducirla al presente de una transacción que se ve exclusivamente como una operación comercial. Todo se podía explicar en el insaciable deseo de los nativos por adquirir "cosas raras". Así el etnocentrismo permeó la disquisición. Martin (1978; 1982) introdujo la historia de los nativos al demostrar que para ellos, en su universo, los animales eran importantes actores que regulaban las poblaciones humanas. Las enfermedades introducidas por los europeos, que diezmaban a las comunidades, sólo podían ser atribuidas a los excesos de los animales que saqueaban estas últimas. Por ello sólo había una respuesta posible: una decidida intensificación de la caza. En breve, los europeos presenciaban una guerra sin cuartel entre los nativos y las "sociedades" de animales que poblaban un mundo que para ellos era indescifrable, y el cual solo podían explicar en términos de si mismos, su superioridad y una relación comercial. Un mal entendido que contribuía a delimitar las interacciones futuras entre colonos y colonizados.

Resultaba evidente para muchos que las relaciones entre los europeos y aquellas otras sociedades que habitan el planeta habían generado imágenes que debían ser reexaminadas cuidadosamente. Algunos académicos realizaron importantes esfuerzos en este sentido (ver por ejemplo Wolf 1982). Pronto los señalamientos de los descendientes de quienes en otro tiempo no tenían voces se hicieron sentir. Los mismos no sólo acusaban a exploradores y conquistadores, sino que señalaban a algunos antropólogos por haber perpetuado imágenes que soportaban una relación en la cual el europeo y sus descendientes eran superiores al nativo y su descendencia. Por ejemplo para Obeyesekere (1992a) los trabajos de Marshal Sahlins ensalzan al Capitán James Cook, al respaldar la idea de este explorador como Lono, un Dios que regresaba, periódicamente, en forma de humano a estas islas del pacífico. Para Obeyesekere, Cook y Sahlins eran sólo dos versiones de una misma historia colonial.

Si bien algunos mitos se demolían al ser examinados nuevamente, o se reanalizaban cuidadosamente para verificar su validez, como lo hiciera el propio Sahlins (1995) con su presentación de Cook, otros eran construidos. Estos intentan suplir explicaciones y alternativas para problemas que día a día tomaban más actualidad. Estos son, en el presente, parte de una "cultura global", una cultura a todas vistas en crisis. Es innegable que un malestar ha venido invadiendo progresivamente a "Occidente" desde tiempo atrás. Malestar que es evidente en la caracterización que se haga de "Occidente". Sea cual sea ésta resulta evidente que no se trata de un cuerpo homogéneo; el mismo tampoco es único. Una manera de ver este fenómeno es el pensarlo como la interacción de múltiples historias, que

interactúan en el entorno creado por el capitalismo tardío. Allí, Occidente se define local y globalmente, engendrando enormes contradicciones. Por ello para poder entender su historia o historias, es necesario considerar la diversidad que intenta negar como movimiento económico, cultural y ecológico, la cual al fin y al cabo lo fundamenta. Como dice Sahlins "uno no puede hacer buena investigación histórica, siquiera en historia contemporánea, sin considerar las ideas, acciones y ontologías que no son y nunca fueron nuestras" (1995:14).

Es en este espacio donde se conjugan los problemas del presente, como lo son los síntomas de la crisis ecológica y social - pérdida de biodiversidad, calentamiento global, insostenibilidad, pérdida de saberes ancestrales, cambios en los patrones de consumo, y una redefinición de las relaciones sociales, entre otros - y las representaciones asociadas y generadas por estos procesos como parte de la historia. Es aquí donde la antropología ha ofrecido y puede seguir ofreciendo un interesante campo para la reflexión. Por ejemplo, los antropólogos al presentar diversas formas de interactuar con el ámbito, surgidas en el seno de diferentes sociedades, construyen un espacio en el cual las visiones alternativas dan cabida a la evaluación de nuestras relaciones ambientales, al tiempo que constituyen un alto en el camino que nos permite, al menos teóricamente, el ser consecuentes en el proceso de toma de nuevas decisiones. Un espacio para pensar. Es en este mismo lugar para la reflexión donde se fundan algunos mitos modernos; la Amazonía, tanto desde el punto de vista ecológico como social, ha constituido un componente ineludible de los mismos. Pero ¿cómo se ve esta crisis y qué ofrecen los antropólogos?

Para Guattari (2000) las intensas transformaciones técnico-científicas que se viven en el presente han engendrado un desequilibrio ecológico que no sólo ha deteriorado los modos de vida humanos, sino que amenaza la vida en el planeta. Desde esta perspectiva el problema ecológico es un problema social que debe ser abordado como tal y no como un problema meramente técnico. Por ello Guattari afirma que es necesario que se de al nivel global "una revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales." (2000:10). En consecuencia, para este autor, resulta urgente replantear la forma en la cual vemos y establecemos nuestras relaciones ecológicas y sociales. Las mismas deben ser visualizadas como un todo; todo que han esbozado algunos estudios antropológicos, particularmente en las sociedades que tradicionalmente eran el objeto de estudio de los antropólogos. Por ejemplo, Nurit Bird-David (1990) demostró cómo los cazadores y recolectores Nayaka, del sur de la India, diferían de sus vecinos en sus prácticas económicas. Estas diferencias se encontraban asociadas con una representación de la naturaleza, en la cual la misma

tomaba la forma de los progenitores –protectores y bondadosos benefactores– de estas gentes[1].

> Los Nayaka ven el bosque como a una madre o un padre. Para ellos no se trata de algo que existe "allá afuera", que responde de una manera mecánica o pasiva, sino que es más como un padre; proporcionando comida incondicionalmente a sus hijos. Los Nayaka se refieren, por ejemplo, a los espíritus que habitan en las colinas, los ríos y las rocas en el bosque y a los espíritus de sus antepasados inmediatos como *dod appa* ("Gran padre") y *dod awa* ("Gran madre") y a ellos mismos en este contexto como *maga(n)* ("hijo") y *maga(l)* ("hija"). Ellos creen que *dod appa* y *dod awa* los cuidan y les proporcionan aquellas cosas que necesitan. Si un Nayaka se porta mal, estos espíritus hacen como lo hacen los padres al castigar a sus hijos, dándoles dolores de cabeza y otros dolores, y suprimiéndolos cuando muestran arrepentimiento y prometen enmendar su comportamiento; nunca los castigan dejándolos sin comida. Bird-David 1990: 190.

Esta visión transformaba completamente las relaciones sociales, las cuales se basaban en una distribución generalizada de los bienes y la obligación de dar, sin esperar un pago posterior. Así, los Nayaka compartían lo que poseían hermanablemente, con la seguridad de que sus progenitores –la naturaleza– proveerían en el futuro aquellas cosas que fueran necesarias. Desde este punto de vista resultaba imposible ideas como la propiedad de la tierra o el egoísmo, y se edificaba un mundo confortable y seguro para sus habitantes. Por el contrario, los vecinos de los Nayaka veían a la naturaleza como una extensión de los ancestros; con ellos, a través de ella, realizaban intercambios en los cuales era evidente la obligación de dar, recibir y pagar. Se podría decir que la generosidad, en este caso, no era del todo desinteresada. La sombra originada en el deseo de obtener una ganancia se extendía sobre el panorama. Obviamente en estas condiciones, en las cuales se intentaba alcanzar un beneficio, era posible y un hecho la apropiación de la tierra. Así surge una relación en la cual la posesión tiene un importante papel. Estas diferentes prácticas sociales y económicas generaban un manejo del mundo dispar. Evidentemente la representación de la naturaleza afecta las relaciones ambientales y tiene consecuencias en las relaciones sociales que conforman la sociedad.

Imágenes como la anterior también fueron registradas en la Amazonía. Particularmente los trabajos de Gerardo Reichel-Dolamatoff[2] resaltaban y hacían evidente esta visión en la cual la percepción y la conceptualización de la naturaleza

---

1 Ver también Turnbull 1965.

2 Ver por ejemplo Reichel-Dolmatoff 1977a; 1977b; 1990; 1996a.

afectaba los comportamientos humanos. Así fue reconocido, en los grupos indígenas de la región del Vaupés, y en otras regiones habitadas por grupos nativos, el valor de estas construcciones. Pronto nuevas formas de apropiación y caracterización de la naturaleza fueron presentadas por los investigadores. Por ejemplo, Descola (1996b) reconoce otros modos de relacionarse con la naturaleza, a pesar de que la idea misma de ésta, como un ente separado y externo a la cultura, sea una representación que no tiene cabida en muchas sociedades. Así una relación de predación, como aquella que podría caracterizar a los Jíbaro, o aquella basada en la reciprocidad, característica de los Tukano y otros grupos del noroccidente amazónico[3], o la de protección de la naturaleza promovida por los activistas ambientales generaban interesantes contrastes y muy variadas consecuencias en el ámbito. En breve, las representaciones de la naturaleza llevan al desarrollo de comportamientos con importantes consecuencias sobre el paisaje y las sociedades que son parte de él. Una conclusión sencilla, pero costosa en la historia de Occidente.

Desde esta concepción es posible ver una relación de intercambio continuo. Así "emergía" un mapa en el cual no sólo era necesario detectar los espacios empleados, sino las relaciones sociales y de "poder" que en el mismo se producían y que constituían parte de las relaciones que las comunidades mantenían con su ámbito. Las historias de los pueblos sin historia se podían leer, se debían leer.

> ...a cada grupo le fue asignado un lugar de nacimiento, a la vez debe cuidar por él y responder por él ante los dueños míticos. Así, la forma de relacionarse con el mundo asignado se encuentra normatizada por principios chamanísticos. El espacio asignado es discontinuo, pero tiene límites que marcan un macro espacio chamanístico..., compartido por todos los grupos vinculados por el nacimiento y la entrega de la propia brujería. Este espacio se reconoce a través de viajes chamanísticos que se conocen como los caminos de la brujería. Van der Hammen 1992:127.

Adicionalmente, nuevos límites para las acciones humanas, así como justificaciones para las mismas convergían y eran necesarias para poder entender el manejo del espacio. Era evidente que…

> Existe un modelo de referencia conocido por los chamanes, quienes son los encargados de "curar" el tiempo y "mantener el orden del mundo", negociando con los dueños de la estación, ya sea por intermediación personal o a través de los bailes -que se hacen "para que los dueños estén contentos"- En este sentido

3 Ver Arhem 1976; 1990; 1996; Cayón 2000.

> el calendario ritual depende del ciclo anual, pero según algunos indígenas el sentido es contrario. Dada la dispersión de los componentes necesarios para la fabricación de curares, aparece un dominio territorial de ciertos grupos étnicos sobre ciertas áreas venenosas conformando cada una de ellos su propio cuerpo de conocimientos reservado sobre los venenos, especialmente en cuanto a los utilizados para la guerra. Van der Hammen 1992:108.

Por ello era imperativo entender las funciones y los papeles de las diferentes secciones que se pudieran identificar en estas sociedades, dado que las mismas le daban sentido al espacio, su uso y a la concepción que la soportaba.

> En este sentido, es un concepto chamanístico que vincula el espacio con su uso y rige la utilización de los recursos, ya que "en la selva todo tiene sus dueños y las cosas no se utilizan así nomás sin pedir permiso".Van der Hammen 1992:109.

En esta nueva construcción la naturaleza, o la idea que de la misma sostuviera por tanto tiempo Occidente, pasa de estar en el trasfondo de la representación en la cual lo humano constituía el centro, para ser una parte fundamental de aquello que ahora es visto como humano. Es por ello que es posible aceptar, de forma análoga, como lo han hecho muchos antropólogos y arqueólogos en tiempos recientes, que a pesar de que el paisaje no es la naturaleza, es una parte fundamental de la historia y por tanto estas dos secciones no constituyen unidades separadas; las mismas debe ser vistas como un todo, junto con sus representaciones (ver Anschuetz et al, 2001; Crumley 2002; Gosden 1999; Ingold 1993; 1992; Smith 2003). Una visión que posibilita leer y entender la "propia historia", de la cual hablábamos en el capítulo uno y que cuestiona los fundamentos mismos de la explicación que habían producido los antropólogos en sus estudios (ver Ingold 1996), incluyendo el mito de un espacio prístino (ver Dods 2002, para el caso de Norte América).

## PRELUDIO AL BUEN SALVAJE

Simultáneamente y casi en la base del desarrollo de esta perspectiva, o si se quiere, paralela a la historia de estas formulaciones, otras interpretaciones y problemas surgían en el seno de la antropología y la arqueología. Las mismas se enraizaban en el desarrollo de las propuestas ecologista y evolucionistas que a mediados del siglo pasado hubieran constituido el fundamento teórico predominante en la antropología norteamericana[4]. En estas propuestas la idea de equilibrio resultaba ser indispensable

4 Ver por ejemplo Steward 1977 y White 1949.

para explicar la adaptación, como también lo era para los ecólogos que intentaban abordar el problema de la conservación[5]. De este modo y de la mano de la ecología había llegado a la arqueología (ver Jochim 1979; 1981; Kirch1980) y a la antropología la idea de adaptación y equilibrio. Por ejemplo, para Roy Rappaport (1979)[6] era evidente que había leyes que operaban en el funcionamiento de los ecosistemas, de los cuales las culturas eran una parte. En el conjunto de estas leyes era posible identificar dispositivos de auto regulación de los mismos. Por ello para Rappaport (1967a; 1967b) era posible ver los rituales como mecanismos de auto regulación, que contribuían a la estabilidad de los sistemas sociales, evitando una alteración extrema, que imposibilitaría que los mismos regresaran a un estadio de equilibrio anterior a la perturbación (ver capítulo 3). En breve, la persistencia de los sistemas se encontraba en parte garantizada por la auto-regulación. De este modo la idea de un balance resultaba indispensable; día a día esta idea tomaba más actualidad.

Gerardo Reichel-Dolmatoff (1968; 1977a; 1977b; 1990; 1996a) había ilustrado estas nociones, especialmente cuando realizó su comparación entre un sistema cosmológico y un sistema ecológico en una región de la Amazonía (ver Reichel-Dolmatoff 1977a). Para este autor la cosmología, en este caso en particular, contribuía a generar un equilibrio, basado en la creación y mantenimiento de comportamientos, que hacían posible y eran el resultado de la adaptación de algunas sociedades a las duras condiciones ambientales reinantes en el noroeste amazónico. En fin, una respuesta que permitía entender las sociedades como parte de un "balance" entre ellas y su ámbito. Muy rápidamente estos conceptos fueron descubiertos y descritos por los etnógrafos en otras sociedades, al tiempo que se describían las prácticas que contribuían a mantener este equilibrio.

Los desarrollos de la antropología en este sentido nos llevaron por diferentes caminos. Por un lado se intentó una mayor vinculación en las explicaciones de las acciones y las representaciones de los mundos estudiados por los antropólogos[7], dando origen a una antropología con un marcado carácter simbólico. Por otra parte, estos cambios contribuirían al fortalecimiento de la antropología ecológica, la cual emplearía los métodos de la ecología para entender las interrelaciones entre los humanos y el ámbito por ellos ocupado, como lo hacía Rappaport. De igual

5 Ver por ejemplo Botkin 1992; Worster 1995.

6 En este aspecto resulta especialmente interesante el capítulo 3 en el cual Rappaport discute el funcionalismo basado en las críticas formuladas por Friedman en 1974. Ver Friedman 1974.

7 Un interesante ejemplo en este sentido lo constituye el texto Douglas 1999. La autora asumiendo, basada en su conocimiento de esta sociedad, algunos referentes sobre la forma de concebir a los humanos y los animales intenta explicar comportamientos específicos. Ver Douglas 1999.

manera se formarían las bases para una antropología ambientalista, que emplearía las metodologías etnográficas para estudiar el medio como un tipo de acción humana (Little 1999). En el proceso algunos casos derivarían en el desarrollo de un funcionalismo extremo[8]. Fue está la posición que empezó a ser criticada desde finales de la década de los setentas del siglo pasado (ver capítulo 4). Ciertamente, algunos de estos trabajos fueron acusados de producir estudios que reducían la realidad considerada a una descripción de funciones, y por tanto carecían de un verdadero poder explicativo (ver Headland 1997; Nugent 1981; Lizot 1977). La multiplicación de las visiones que ofrecía la antropología y sus campos de acción planteaba innovadoras aproximaciones.

En tanto, algunos biólogos pensaban que esta idea de la conservación, a través de las prácticas de uso nativas, carecía de sentido. Por ejemplo, Redford y Robinson (1985) veían en la cacería practicada por los indígenas el principio de la destrucción de la fauna; un sistema que de ningún modo era sostenible (Redford 1991; 1993) y un pretexto para dirigir los fondos de investigación hacia áreas que no tenían nada que ver con los problemas que se intentaban solucionar (Redford y Sanderson 1992).

Una gran confusión en el significado y uso de dos conceptos importantes en la época se encontraba en el centro del debate entre biólogos y antropólogos. Para los primeros, hasta cierto punto, la conservación era imposible; los sistemas ecológicos se encontraban en constante cambio, el cual incluía la pérdida de especies, fenómeno que resultaba inherente a la evolución. Lo que verdaderamente los alarmaba era ver como los humanos aceleraban y extendían rápidamente las transformaciones, incluyendo la pérdida de especies al punto que impedían que los sistemas se recuperaran. En fin, veían cambios dramáticos en la rata de extinción de las especies en términos de la historia de la "vida" en el planeta (ver Boulter 2003). Por ello se podría decir que cuando hablaban de "conservación" enfatizaban la aceleración del cambio, e intentaban prever la devastación, de la cual responsabilizaban en gran medida a los humanos. Para quienes habían llegado al tema desde las ciencias sociales, el término de "conservación" enfatizaba más la sostenibilidad de los sistemas, la cual se reflejaba en la persistencia de la ocupación humana, sin que la

8 Este funcionalismo se encuentra ilustrado, particularmente por el Materialismo Cultural de Marvin Harris. Este autor generó uno de los ejemplos más destacados de la producción antropológica desde la distancia, que es capaz de usar fuentes secundarias para explicar el funcionamiento de una sociedad con base en premisas derivadas exclusivamente de aspectos materiales y su uso bajo ideas como la eficiencia. De este modo es posible encontrar la lógica de comportamientos que parecen no tener lógica desde nuestra perspectiva. Me refiero a Harris 1992.

misma comprometiera el uso futuro de los recursos. De una u otra forma, en estas dos concepciones el espacio ecológico no se conservaba intacto; el mismo había sido transformado en diferentes grados. Las dos concepciones admitían que nuevas relaciones entre los componentes del ecosistema se generaban, en tanto que los humanos hacían patente su posición como especie predominante en ellos. La distancia entre los dos enfoques era establecida por un énfasis antropocéntrico o ecolocéntrico, a pesar de que esta palabra no exista, y tomaba la forma de discusiones sobre la conservación de especies específicas y la sostenibilidad de las comunidades. Sostenibilidad que no solo era un problema ecológico sino político, para muchos antropólogos. De una u otra forma hablaban de cosas parecidas, pero sus puntos de vista los hacia crear significados diferentes para la conservación. A pesar de eso la idea del equilibrio, con sus connotaciones de supresión del movimiento, como modelo de comportamiento, se extendía en todas las direcciones. Hoy se reconocen algunos de los impactos negativos que generó el supuesto de un balance, particularmente para la conservación, como una realidad incuestionable (ver Jelinski 2005).

## EL NATIVO Y LA PRESERVACIÓN DEL ÁMBITO

En la imaginación popular la idea de equilibrio ecológico, que llegara desde la antropología, permitía que los postulados de una vida sencilla y feliz del movimiento "hippie" fuera transferida a las sociedades de pequeña escala, que incorporaba occidente en su carrera por la faz del mundo. Así la idea que asocia un estilo de vida sencillo con la preservación de los recursos era encarnada por los nativos. Nuevos textos, cortos y largos, de amplia difusión reproducían estas ideas[9]. Una nueva forma del buen salvaje surgía de los escombros dejados por la expansión europea y el desarrollo de las sociedades nacionales en diversas partes del globo. La misma era soportada por una generalización, según la cual toda sociedad nativa, dada la sencillez de su sistema de vida y su pensamiento filosófico, es una sociedad que tiende a conservar la naturaleza. Esto resultaba ser tan cierto para los habitantes de la Amazonía, como para aquellos que habitan en lugares tan distantes como el Ártico o Australia. Por ejemplo, un reciente trabajo etnográfico describe la relación entre la naturaleza y los grupos humanos en el norte de Australia de la siguiente manera.

9 Un texto que llegara a ser muy popular, presentando estas ideas en algunas regiones de la Amazonía fue escrito por Posey en 1982 y publicado en una revista no especializada. Ver Posey 1982.

> ... la naturaleza es percibida (por los indígenas) en la forma de un sistema que considera las interrelaciones entre todos sus elementos. Así se integran los seres humanos y el mundo natural, teniendo éstos como responsabilidad el cuidado de este último, de acuerdo con las leyes ancestrales. Se espera que el mundo natural alimente a los humanos, proporcionándoles a su vez un soporte físico, emocional y espiritual. Strang 1997:94.

Así se confía, según lo afirma la autora de la etnografía, que siguiendo el ejemplo de los antepasados la gente vivirá en el mismo lugar y en la misma forma por siempre. En palabras un poco más de moda, el respeto y cuidado de la naturaleza creará un sistema sostenible para estas comunidades. No es difícil encontrar ejemplos que ilustran cómo los indígenas, en diferentes lugares, y en particular en la Amazonía, han desarrollado actitudes tendientes a conservar los recursos naturales. Wilber (2001) recientemente ha descrito esto en la adaptación de los Warao.

> La sociedad tradicional Warao se basa en una filosofía de ecología sistémica. Esta promueve estrategias de una subsistencia sostenible y de manejo de recurso diseñadas para mantener el mundo en un orden en el cual el medio, la sociedad y la cultura se encuentran entretejidas en un marco en el cual se interceptan sus componentes interdependientes. La efectividad de esta filosofía como modelo para un adecuado y perdurable manejo ambiental evidencia las propiedades interactivas de un sistema ecológico heredado que promueve la responsabilidad personal y la meditación al tiempo que proporciona agentes institucionalizados de control ambiental. 2001:377.

Una antropóloga que trabajara en la región del Vaupés explica cómo los indígenas, quienes derivan de la pesca una importante parte de su sustento, incluyen dentro del sistema fluvial las márgenes de los ríos. Para ellos, el conocimiento de la importancia de estos lugares en la preservación y mantenimiento de los sistemas bióticos fluviales obliga el desarrollo de acciones tendientes a su conservación[10]. La explicación de ello se basaba en la identificación de una función ecológica, coherente con su concepción del mundo. Estos indígenas conciben un sistema "natural" soportado por relaciones sociales con otras "especies", en las cuales la reciprocidad es la clave. Así, la sociedad de la cual provienen estos peces es compensada por los humanos por los daños ocasionados por el consumo de los peces adultos, con el cuidado del bosque. De este modo los descendientes de estos peces que fueran capturados podrán alimentarse en el futuro. Con ello los indígenas intentan

10 Chernela 1994.

no ofender a los miembros de esta comunidad, de cuya generosidad dependen para sobrevivir (Chernela 1982). En breve, se intenta mantener un balance entre las necesidades humanas y su ámbito, desde una perspectiva que considera múltiples sistemas sociales interrelacionados.

Para algunos, muchos de los conocimientos adquiridos y empleados por estas comunidades se encuentran basados en un cuidadoso sistema de observación y copia de los procesos que se daban en la naturaleza. Por ejemplo los Kayapó habían desarrollado sus sistemas de siembra a partir de la observación de los procesos que daban origen a un tipo especial de bosque, el bá-rárárá, el cual les proporcionaba un buen número de plantas útiles (ver Posey1985:164-165).

El uso del material etnográfico, que por definición es sincrónico, y por tanto de poca utilidad para evaluar los cambios en las relaciones socio-ambientales de largo plazo, fue empleado para generar un modelo que pronto no sólo fue aplicado al presente, sino que posibilitó el asumir una profundidad histórica. Es posiblemente a este aspecto de la ocupación Arawak que se refiere Heckenberger (2002:111) cuando menciona como parte de los rasgos de ésta las "ideologías no predatorias". Así aquello que parecía ser evidente en el presente, tenía, al menos hipotéticamente, unas profundas raíces en el pasado.

El poder de esta imagen de los nativos como conservadores de la naturaleza llegó inclusive a influir las decisiones políticas, haciendo que en algunos países la misma afectara la creación de las reservas y los parques naturales (ver Bunyard 1989a; 1989b; 1989c; Mora 1995) y se pudiera pensar en la conservación como pago de la deuda externa en algunos países pobres, o por lo menos subdesarrollados (Gullison y Losos 1993).

La popularidad alcanzada por este mito hacía del mismo una "verdad" incuestionable. Esta permitía, inclusive, soportar las luchas legales que los nativos debían enfrentar con occidente, para regatear lo que de hecho les pertenecía y les era arrebatado. De una forma romántica una investigadora colombiana ha presentado esta constante histórica, o quizás étnica, o las dos, en las siguientes palabras.

> Una de las características específicas de los movimientos de los pueblos autóctonos de Colombia es la creciente preocupación de sus activistas por los problemas del medio ambiente. El rasgo distintivo de la cosmovisión y del modo de vida de todos los pueblos indígenas es la unidad eviterna entre el ser humano y la naturaleza, una fusión completa de aquellos dos componentes básicos del Universo. Aquel principio de eterna armonía, en el cual se basaban todas las culturas pre-

> colombinas, se refleja hoy en la lucha de los pueblos indígenas por su integridad territorial y seguridad ecológica. (Espinel 2001:375).

Por ello no es sorprendente que hoy algunos abogados, como Megan M. Carpenter (2004), ven la necesidad de redefinir los términos y los conceptos empleados por los sistemas legales para dar cabida a esta concepción filosófica que une a las poblaciones indígenas –sea lo que sea que se quiera decir con este término– del mundo.

La extendida difusión de estas ideas, así como la aplicación de una generalización que incluía a cualquier grupo étnico no occidental, puso en el centro de la discusión este tema de la conservación. Esta imagen del indígena como conservador, generó y continúa generando una importante transformación en la forma en la cual los nativos eran y son vistos, y en la forma en la cual ellos mismos se ven. Solo hasta hace muy poco se han empezado a escuchar las quejas sobre una supuesta "discriminación" que hace que unos grupos sean más conservacionistas que otros, pero las mismas nunca fueron tomadas muy en serio.

A pesar de ello, comunidades que nunca se habían interesado por la conservación empezaron a enfatizar este aspecto como fundamental. De hecho, algunas organizaciones conservacionistas basan sus acciones en una retórica que asume esta actitud como una verdad revelada, a pesar de ser pobres e inconcluyentes los estudios que intentan evaluar el impacto de estas prácticas. Simplemente los conservacionistas al penetrar las comunidades imponen el tema como parte de un programa político. Así surgen y se multiplicaban las alianzas entre las comunidades y algunas organizaciones no gubernamentales que promueven la conservación ambiental y que ven en el tema un punto propicio para adquirir derechos que de otra forma les son negados a las comunidades y a los ambientalistas (Brosius 2000). A pesar de ello la imagen del buen salvaje sigue siendo criticada.

> El buen salvaje –el nativo ecológico distorsiona la cultura. Enmascara la diversidad cultural. Evita su conexión con el comportamiento que intenta explicar. Adicionalmente, dado que ha entrado en el reino del sentido común como parte de una sabiduría recibida, es percibida como una verdad fundamental, que no necesita ninguna confrontación dado que la relación entre el indígena y la naturaleza no se aleja de la verdad. Kerch III, Shepard 1999:27.

En fin, con los ojos cerrados resulta fácil creer lo que dicen los conservacionistas, que se mueven rápidamente en sus campañas de "buen manejo, buen salvaje". Cuando se abren los ojos nos encontramos en una situación semejante a la que no hace mucho tiempo se encontrara Ana Valero (Biocca 1971). Ana des-

pués de que la canoa en que trataba de huir con su familia del acoso de los Yanomamo se volteara en medio del río, después de lograr nadar hasta la orilla, después de ser capturada por los indígenas, después de que éstos descubrieran que era tan sólo una niña blanca perdida, le pidieron que fabricara algunos machetes para la tribu. Con ellos planeaban derrotar a los blancos que día a día penetraban en sus tierras. Ana quedó, como lo estamos nosotros, estupefacta; era víctima de un estereotipo que los Yanomamo tienen sobre los blancos y su capacidad para fabricar herramientas. Así deben sentirse ellos, cuando son presentados como conservadores, cuidanderos de la naturaleza, a pesar de que la misma idea de la naturaleza, sea, en muchas de estas sociedades un absurdo, algo que por definición no puede existir.

La actitud de los conservacionistas ha desvirtuado la realidad haciendo evidente otro problema. Este no radica en la necesidad de la conservación, que difícilmente se podría discutir, o en el derecho incuestionable que tienen las comunidades de poseer lo que de hecho es suyo, derecho que es reconocido por muchos promotores de la conservación (ver Redford y Sanderson 2000). Sin embargo, se hace patente que los métodos empleados para lograr la "conservación", basados en una imagen sin fundamento, deforman la historia de estas sociedades y las fragmenta, reduciéndola a unas prácticas que han sido extraídas de su contexto social. Allí convergen las malas interpretaciones de diferentes historias que se aproximan y nos alejan de la realidad. Esto, es sin lugar a dudas una nueva construcción de la historia de la Amazonía. Nos recuerda que algunos entre nosotros tienen la certeza de que allí debe existir algo que permitirá garantizar nuestro futuro.

Todo lo anterior tiene dos importantes consecuencias que violan los derechos de los nativos. Primero al homogenizarlos, ante los ojos de occidente, les quita el derecho de su individualidad. Segundo, al enmarcar su historia en una constante filosofía que afecta su comportamiento, suprime las posibilidades de cambio. Así quedan condenados a vivir en sociedades sin historia en el presente y sin historia en el futuro. Ha nacido el nativo atemporal del siglo XXI. El mismo esta condenado a permanecer en el parque natural o el área por conservar, siguiendo su filosofía. Sin cambio, siempre igual.

> Los indígenas frecuentemente se ven a sí mismos como guardianes y administradores de la naturaleza espiritual o de los espíritus de la naturaleza. La armonía y el equilibrio son conceptos centrales en la mayoría de las cosmologías, las cuales también reconocen conexiones entre la salud, la dieta, las propiedades de ciertas comidas y las plantas medicinales y las prácticas de manejo de la horticultura y los recursos naturales – todo, como Stephen Hugh-Jones (1999) nos recuerda, con un sistema con una alta verbalización cosmológica combinada con un contexto social. Posey 2002:28.

Así los indígenas se oponen a occidente, dado que son poseedores de unos conocimientos y unas prácticas más adecuadas para el manejo de la naturaleza. Sin embargo, es necesario recordar que algunos estudios etnográficos que han centrado sus esfuerzos en la evaluación de este tema, parecen no arrojar conclusiones definitivas al respecto[11]. Lo que si es claro es que se ha llegado a concluir, muchas veces, que los nativos son conservacionistas dado que no sobreexplotan determinados recursos; un error de interpretación común que confunde la capacidad para devastar con la practica para conservar (Alvard 1998; Hames 1987; Vickers 1994). No obstante, una acelerada transformación es evidente, en esta capacidad para arrasar. En efecto, la introducción de nuevas herramientas dentro de las comunidades actuales ha tenido algunos efectos demoledores. Herramientas como los machetes y las armas de fuego han contribuido al deterioro ambiental, al permitir una mayor eficiencia en la caza y el despeje del bosque[12]. Este proceso, en años recientes, se ha visto acompañado de un aumento en el tamaño de las poblaciones, lo que implica mayores impactos, dada la creciente demanda de recursos. Este es el caso de los Huarorani del Ecuador quienes tienen un crecimiento anual del 2.5%, situación que afecta la capacidad de las comunidades para conservar el medio (Lu 2005).

El acelerado cambio generado por la incorporación de nuevas herramientas tiene otras importantes consecuencias. Por ejemplo, el reemplazo de las viejas tecnologías de caza, que implicaban la preparación de venenos por parte de especialistas, también ha conducido a la pérdida de los conocimientos necesarios para su producción. Simultáneamente se han fragmentado las redes de intercambio que surtían las materias primas para la producción de estos bienes y las relaciones sociales que garantizaban el acceso a estos productos. Adicionalmente, algunos datos etnográficos indican como la desaparición de grupos que en el pasado eran portadores exclusivos de ciertos conocimientos, ha dejado vacíos que afectan la estructura de la cosmovisión de muchas sociedades amazónicas. Este es el caso, por ejemplo, del desvanecimiento de los Aweretú quienes eran los responsables del

11 Alvard 1993a; 1993b; 1994.

12 Colchester 1981. Colchester en este artículo sugiere que las economías de los nativos de la Amazonía son oportunistas e intenta reducir la cantidad de esfuerzo que debe ser realizado para la obtención de bienes y productos. Por ello la introducción de nuevas tecnologías que aumenta la eficiencia generan un mayor impacto ecológico, a pesar de los modelos superestructurales de los nativos. Esta idea es argumentada teniendo en cuenta a los Yanomamo, quienes no obstante estar poco deculturados una vez adquieren nuevas tecnologías como el machete, las usan para derribar árboles cuyos frutos anteriormente eran bajados sin ocasionar daño a la planta. Igualmente menciona algunos ejemplos de su propia experiencia con los Sanema de Venezuela. Estos se refieren a caso de la prohibición de cazar y consumir carne de ciertos animales. Finalmente compara los efectos de las nuevas tecnologías y la economía de mercado en sociedades precontacto y poscontacto.

baile del pescado o canangucho, el cual se asocia con el origen mítico de esta fruta en el bajo Caquetá[13].

La competencia sobre los recursos, generada por la invasión de los territorios ancestrales de muchas comunidades, crea problemas que evidentemente afectan la capacidad y la tendencia de las comunidades para conservar. En grupos, como los Aché, el aumento de la población dentro de su territorio implica que los mismos recursos empleados por ellos son empleados por otros grupos. Esto parece incentivar una actitud poco conservasionista que los lleva a destruir de forma regular árboles frutales o aniquilar bandas completas de micos con el fin de espantar a sus competidores (Kaplan y Kopischke 1992).

Pero la culpa no ha sido exclusivamente de las tecnologías o de la violenta historia reciente; evidentemente ha tenido una gran importancia la pérdida de los valores culturales por parte de los indígenas ante el impacto de las sociedades nacionales. Así la preservación del bosque se ve seriamente amenazada, si es que la cosmovisión de los nativos la garantizaba de alguna forma. Nos encontramos ante un mundo en proceso de fragmentación; los ecos de un pasado diferente, que omite la realidad, contribuyen a la creación de una fantasía que engaña a quienes son atrapados por ella.

Aun menos optimistas sobre la efectividad de los "nativos" para conservar la naturaleza son algunos arqueólogos que ven una historia mucho más prolongada, a pesar de que algunos de ellos reconocen las enormes dificultades para evaluar los datos que les hacen perder la tranquilidad sobre el futuro (ver Lyman 2004 para un caso norte americano). En esta visión los ancestros de los conservadores de hoy, pudieron ocasionar la pérdida de innumerables especies. Esto supone, por ejemplo, Flood (1983) para el caso Australiano. Bruney (1997) sugiere procesos similares durante la colonización inicial de Madagascar y Hawai (ver también Anderson 2002). Evidentemente la introducción de poblaciones humanas en islas previamente inhabitadas creó importantes alteraciones ecológicas que no siempre fueron benéficas (Burney 1997) y que en algunos casos llevaron a una absoluta devastación, como parece demostrarlo la ocupación de la Isla de Pascua[14]. En este caso particular, el uso de modelos basados en informaciones arqueológicas y ecológicas,

13 Ver a este respecto Van der Hammen 1992.

14 Este caso ha sido particularmente ensalzado por los libros de divulgación. En ellos se intenta explicar la creación de unas monumentales ruinas arqueológicas, junto con una lógica que llevó a la perdida completa de la vegetación. Cuando Cook visitó la isla hace dos siglos le sorprendió la falta de agua potable. Ver Bahn et al., 2003; Rainbird 2002.

plantean la posibilidad de que situaciones semejantes de devastación se podrían repetir a nivel global, dada la relación entre la población, los recursos y la incapacidad humana para resolver los problemas sociales que son, después de todo, problemas ambientales (Decaer y Reuveny 2005). Así la pérdida acelerada de especies y una abrupta transformación del espacio se hace evidente en el futuro, mientras es documentado en el pasado. Por ejemplo, Martin ha expuesto algunos de los impactos ambientales generados por algunas poblaciones humanas en el pasado africano (ver Martin 1966). Este mismo autor ha correlacionado la extinción de fauna en el continente americano con la introducción de los humanos en él (ver Martin 1984). Tema que hoy regresa a las discusiones académicas (ver Grayson y Meltzer 2003; Haynes 2002). Algunos estudios (Tainter 1988) y textos de divulgación (por ejemplo Diamond 2005) han ido aún más lejos al indicar como los sistemas sociales, sin importar sus componentes étnicos, generan impactos adversos ocasionando en algunas oportunidades su propio colapso[15].

De otra parte, la imagen del buen salvaje no parece brindar nuevas posibilidades a los nativos, o al menos no a todos ellos; en algunas regiones los estudios sugieren que sus conocimientos los ponen en desventaja, pues la realidad de que hablaban ya no existe y ha sido reinterpretada en otros contextos. Este sería el caso del conocimiento chamánico en algunas regiones de lo que fuera la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en otro tiempo (ver Vitebsky 2003). En el caso de la Amazonia estas generalizaciones los podrían forzar a permanecer marginados, allá lejos en los parques y reservas, cuidando de la naturaleza, participando de un mundo ajeno y sin la posibilidad de una verdadera autogestión.

Estas dos visiones, la del indígena como conservador y las del indígena como depredador, que se alternan en la representación que de ellos crea occidente corren paralelas entrelazándose en un proceso que cada vez los pone en una situación más desventajosa. Una progresión hacia la marginalización. Glowczewski afirma refiriéndose a los cazadores y recolectores Australianos que…

> Curiosamente, estos dos modelos sirven para exculpar los poderes que causan todos los males que sufren los indígenas contemporáneos. Ya sea que desciendan de "buenos" salvajes o de "malos" salvajes, los cazadores tradicionales, privados de su estilo de vida anterior al contacto, parece estar condenado a la degeneración, el alcohol y la violencia, condenados a desaparecer en el nombre de la sociobiología neo-Darwinista. No existe un lugar al que puedan ir, no tienen futuro, no hay ningún derecho que se pueda cambiar (1999:3).

15 Para el caso de los Mayas ver Furley et al., 1995; Williams 2002 para un ejemplo Sudamericano.

A todas luces el saber antropológico, ya fuera sin intención o con ella, ha participado en la creación de este mundo sin alternativas para muchos. Muchos antropólogos atribuyeron o permitieron que las relaciones entre la naturaleza y las sociedades no occidentales fueran vistas desde una perspectiva esencialista y no como parte de una estructura social en proceso de transformación. Así atribuyeron valores inmutables a dicha relación.

## ESTABILIDAD ECOLÓGICA Y CAMBIO CULTURAL

Desde el punto de vista de la historia que intentan reconstruir los arqueólogos surge algunas preguntas que también tienen que ver con la concepción de la naturaleza ¿Es necesaria una representación del mundo, al menos de algunos sectores del mismo, como posibles de explotar –una relación fundamental inequitativa– predatoria –para que se de una acumulación de bienes y una valoración de los mismos que permitan el desarrollo de la complejidad?

Evidentemente la idea del balance representa un importante obstáculo para explicar el desarrollo de sociedades con algún grado de complejización política en el pasado: la relación entre el balance –armonía con la naturaleza– y el poder político conlleva una contradicción. La misma ha sido señalada por Irvin Goldman (1975) al analizar los datos etnográficos de los Kwakiutl de la Costa Pacifica canadiense y estadounidense. Los Kwakiutl, para la época del contacto con los europeos habían desarrollado sociedades que se pueden caracterizar por una marcada organización política. Estos indígenas, al igual que los grupos de la Amazonía que estudian los antropólogos y ensalzan los conservacionistas, se pueden caracterizar por tener una relación "respetuosa" hacia la naturaleza; unos verdaderos protectores del medio cuyas actitudes se encuentran avaladas por una compleja cosmovisión. Sin embargo, Goldman (1975) señala de la siguiente forma la contradicción mencionada:

> La economía Kwakiutl se puede expandir a expensas del riesgo de matar demasiados animales, una ofensa brutal contra la naturaleza. Más directamente, las matanzas serían una ofensa contra los parientes animales quienes se entregaron libremente bajo el entendimiento explícito de que serían preservados y respetados. Dado que la evolución de las comunidades políticas se encuentra acompañado por una expansión económica, los Kwakiutl, a este respecto enfrentan tanto limitaciones morales como técnicas. (1975: 4-5).

Evidentemente los Kwakiutl resolvieron esta contradicción al crear sociedades basadas en un acceso restringido al poder mismo, la cual se reflejaba en una

marcada desigualdad. De este modo, a decir de Goldman, otorgaron el privilegio a quienes poseían el más alto rango para transformarse en caníbales rituales. Así, a pesar de la idea de la conservación, se posibilita una desigualdad social, en la cual se crean sectores que pueden ser explotados y sectores para explotar por encontrase fuera de las reglas generales de comportamiento. La flexibilidad de la cultura crea un artificio que permite su acomodo a nuevas situaciones.

¿Cómo resolvieron esta paradoja las antiguas sociedades políticas de la Amazonía? Este tema ha sido poco explorado. Sin embargo existen algunos rasgos que podrían indicar una relación de usufructúo de la naturaleza, la cual permitiría una mayor acumulación en otras regiones diferentes de la Amazonía, que pueden dar luces sobre este aspecto. Por ejemplo, Descola (2001) ha mencionado lo extraño que resulta que no se domestiracaran animales en la Amazonía, tales como la danta y el tapír. En tanto, en otras regiones donde se dió una complejización, como en Melanesia, la misma se basó en el uso intensivo de especies domésticas como los marranos. Esta relación – domesticación – por definición pone una especie al serivicio de otra, aunque las dos se adapten a requerimientos específicos de su contraparte. Innegablemente esto implica una conceptualización de esta sección de la naturaleza, la especie en cuestión, bien diferente a la de una relación de parentesco guiada por una relación de reciprocidad. Así se posibilita la explotación de la misma, dado que, en cierto sentido, se encuentra fuera del sistema que organiza el mundo.

# 8
# COMENTARIOS FINALES

*Para poder entender la historia es necesario no solamente saber cómo están las cosas, sino cómo llegaron a ser lo que son.* Franz Boas 1996:133

Las relaciones entre antropología, como etnografía y etnología, con la arqueología son extremadamente complejas. Estas relaciones han creado diferentes formas de ver el pasado, que van más allá del los datos que estas disciplinas por sí solas o en combinación con otras aportan. Las mismas crean y alimentan el espacio del cual surgen las preguntas, los modelos y las "ilustraciones" del funcionamiento, de los mundos que son "recreados" por antropólogos y arqueólogos. Hace tan sólo cien años los antropólogos evolucionistas y sus antecesores veían a los nativos, y particularmente a aquellos nativos que vivían en sitios como la Amazonía, como fósiles de tiempos pretéritos. Los mismos más que ilustrar el punto del cual habíamos partido para llegar a crear la "civilización", representaban una realidad pasada innegable. Visión que dejaron traslucir los viajeros (Mora 2005). El particularismo histórico abrió nuevas posibilidades al dar movimiento, mediante la aplicación del método comparativo, al dato etnográfico. Así, se preveía la existencia de un mundo pasado, revelado por las comparaciones entre los diferentes materiales culturales, tangibles e intangibles, que los etnógrafos encontraban y reportaban. Este mundo, aunque posible, resultaba ser esquivo e indescifrable; entre otras cosas el debate entre la existencia de centros de creación y áreas de dispersión de las características culturales generadas en dichos centros sólo contribuía a crear mapas con rutas, que para muchos poco o nada explicaban. Estos mismos mapas se tendrían que dibujar nuevamente cuando la idea de adaptación, a partir de la propuesta de Julian Steward (ver por ejemplo Steward 1973) cobrara validez como parte de los mecanismos para entender el cambio cultural. Esto sumado, en el esquema producido por la antropología norteamericana, a la idea de Philip Phillips (1955) de la arqueología como antropología desembocaría en una nueva percepción del mundo pretérito; su visualización como un dinámico y complejo proceso de adaptación. La etnografía, entonces no sería capaz de revelar por si misma el pasado, que estábamos forzados a admitir que ya no existía. No obstante este cambio en la orientación

permitiría inferir "partes" del mismo. La posibilidad de utilizar los relatos y descripciones creadas por los viajeros y los etnógrafos abrían una nueva dimensión para el estudio de los materiales que descansaban desde hacía tiempos en los museos y sus bodegas al transformarlos en materia prima para la construcción de analogías y teorías sobre el comportamiento humano. Adicionalmente era posible hacer una lectura de los objetos, simultáneamente con la realización de una experimentación controlada, para inferir las actividades en los cuales éstos habían participado. De este modo la insurrección iniciada en el cuestionamiento de la posición de la arqueología en la antropología, y por tanto su filosofía (Binford 1989; Preucel 1991), daría origen a la etnoarqueología: una etnografía practicada con los métodos de los etnógrafos para delimitar e interpretar las preguntas de los arqueólogos. Un espacio para futuras discusiones sobre el valor simbólico de los objetos, las gentes y sus mundos. Un espacio disputado por algunas de las diferentes tendencias de la arqueología del siglo XXI (ver Arnold 2003).

Una breve historia colectiva que revela una secuencia de importantes cambios en la forma de ver el pasado; transformaciones que durante la vida profesional de un arqueólogo le obligan a reformular sus preguntas una y otra vez, cambiando los énfasis y en ocasiones las preguntas mismas. Por ejemplo hace tan solo 10 años Patty Jo Watson (1995) publicó un artículo en el cual se esmeraba en retomar la idea de cultura, como parte fundamental del estudio que antropólogos y arqueólogos realizan, a pesar de las discrepancias que creaba entre unos y otros (ver Wolf 1984). En ese entonces, para Watson, eran evidentes algunas tensiones que distanciaban dos concepciones de la cultura, y por tanto de la forma de ver el pasado. En la primera de ellas, derivado del uso de una noción de la cultura como el medio extrasomático de adaptación, se levantaba un robusto sistema de análisis que, de una u otra forma, enfatizaba los aspectos económicos con base en un examen funcional de las actividades que habían tenido lugar en el pasado. Opuesta a esta visión se erguía una representación de la cultura como un sistema simbólico, que era posible descifrar, al menos en parte, con el uso de la etnoarqueología. Así, y a pesar de las profundas diferencias entres estos sistemas, la afinidad en el uso de la etnoarqueología, sugería la posibilidad de buscar una vía en la cual estas tendencias convergieran. Diez años después esta síntesis no se ha producido; Watson (2003) presagia un futuro en el cual la arqueología y la práctica de la misma será completamente diferente de aquella que se ejerciera a finales del siglo XX.

A estas, ya de por sí enredadas relaciones, se suman nuevas voces que hablan de historias paralelas y colindantes; para muchos estos relatos no pueden ser olvidados, ni ignorados. Forzosamente deben tener un significado que es necesario

descifrar. Ellos son el resultado de las historias narradas en contextos diferentes; estamos aquí en el margen, llegamos al límite que se presiente en todos lados cuando se transita por "Occidente". Entramos en una dimensión que la arqueología no había sido capaz de registrar ni en sus viejas ni nuevas facetas. Se trata de historias acalladas por el dominio de una estructura social y académica que no permite su cuestionamiento por parte de quienes no hacen parte de la misma, o por quienes carecen de poder. Hemos presenciado un proceso de marginalización e imposición de una historia ajena. Así se silencian historias que se definen como secundarias, sin sentido para muchos, y se reduce la crítica en la maquina que oficializa el pasado. Es este mecanismo el que anula la búsqueda de asuntos que se considera no deben tener resonancia, al tiempo que hace la apología del presente establecido. El mismo hace de la guerra, el abuso del poder, la estabilidad, el equilibrio y la inequidad aspectos "normales" y por tanto aceptables en el presente. Cosas que de siempre han existido, partes de la naturaleza humana.

Evidentemente hay un desplazamiento del objeto de la arqueología y de la misma antropología, permitiendo y obligando que éstas reformulen su quehacer. Esta reformulación no puede ni debe ser independiente de los contextos sociales en los cuales se produce, por ello debe plantear preguntas relevantes para los mismos. Es por esto que resulta urgente construir una historia que posibilite el surgimiento de estas preguntas.

En el caso particular de la Amazonía esta historia está cortada por las historias y las relaciones de poder de al menos cinco países diferentes, por un número indeterminado de etnias e intereses, pequeños y grandes, al nivel internacional, nacional y local. Sin embargo, la construcción de la historia arqueológica ha estado dominada por figuras provenientes de las metrópolis –p.e., B. Meggers, D. Lathrap, A. Roosevelt–, que han ejercido una gran influencia, marcando de muchas maneras el destino del pasado. No obstante, la historia amazónica y su construcción es un problema que abarca y corresponde a todos los involucrados en su creación, tanto actores como sintetizadores. Por ello el relato de la misma no sólo es un asunto de importancia para los especialistas; también lo debe ser para quienes habitan allí, en la región o en los países que la comparten. Por ello este relato es una responsabilidad de todos aquellos que sientan la obligación de mostrar un mundo habitado por seres humanos, no sólo por criaturas exóticas o recursos para un futuro incierto. Sí …posiblemente la Amazonía sea el pulmón del mundo; posiblemente tenga las medicinas que buscamos; a lo mejor vale tanto dinero como algunos dicen, o talvez más. Pero sobre todo es un mundo que ofrece la posibilidad de que aprendamos mucho más de nosotros mismos. Allí, quizás podamos encontrar lo anómalo, que explica y jus-

tifica lo normal, para transformar esta "normalidad". Para ello debemos reconocer la historia de la Amazonía como una responsabilidad propia, aunque diversa, múltiple, cambiante.

# BIBLIOGRAFÍA

Abrams, Elliot; Anna Corinne Freter, David J. Rue y John D. Wingard 1996 The role of deforestation in the collapse of the late classic Copán Maya State. *Tropical deforestation: the human dimension*, editado por Leslie Sponsel, Thomas N. Headland y Robert C. Bailey, pp 55-75. New York: Columbia University press.

Adovasio, J. 1997 Monte Verde and the antiquity of humankind in the Americas. *Antiquity* 71:573-580.

Aguado, Fay Pedro 1906 *Recopilación historial*. Biblioteca de Historia Nacional Vol V. Imprenta Nacional, Bogotá.

Alvard, Michael Steven 1993a *Testing the ecologically noble savage hypothesis: conservation and subsistence hunting by the Piro of amazonian Perú*. Ph.D. Tesis, University of New Mexico.

_____ 1993b Testing the «ecologically noble savages» hypothesis: interspecific prey choice by Piro hunters of amazonian Peru. *Human Ecology* 21(4):355-387.

Alvard, Michael Steven 1994 Conservation by native peoples: prey choice in a depleted habitat. Human Nature 5. 127-15.

_____ 1998 Evolutionary ecology and resource conservation. *Evolutionary Anthropology* 7(2):62-74.

Ames, Kenneth M. 1994 The Northwest coast:complex hunter-gatherers, ecology and social evolution. *Annual Review of Anthropology* 23: 209-229.

Ames, Kenneth M. 2001 Slaves, chiefs and labour on the northern Northwest Coast. *World Archaeology* 33(1):1-17.

_____ 2005 Tempo and scale in the evolution of social complexity in Western north America: four case studies. *North American Archaeology,* editado por Timothy R. Pauketat y Diana DiPaolo Loren, pp 56-78. Blackwell Publishing. Oxford.

Anderson, Atholl 2002 Fauna collapse, landscape change and settlement history in remote Oceania. *World Archaeology* 33(3):375-390.

Andrade, Angela 1986 *Investigaciones arqueológicas de los antrosoles de Araracuara.* Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República.

Anschuetz, Kurt F, Richards H. Wilshusen y Cherie L. Scheick 2001 An archaeology of landscapes: perspectives and directions. *Journal of Archaeological Research* 9(2):157-211.

Ardila, Gerardo y Gustavo Politis 1989 Nuevos datos para un viejo problema. *Boletín del Museo del Oro* 23:3-45.

_____ 1992 La situación actual de los Nukak de la Amazonia Colombiana: problemas y perspectivas. *Revista de la Universidad Nacional de Colombia* 26:2-6 Bogotá.

Arhem, Kaj 1976 Fishing and hunting among the Makuna: economy, ideology and ecological adaptation in the Northwest Amazon. *Annual Report of the Ethnographical Museum*, pp 27-44. Gatenburg, Sweden.

_____ 1990 Ecosifía Makuna. *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico humedo colombian*o, editado por François Correa, pp 105 -122. Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia y Fondo Editorial CEREC.

_____ 1996 The cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. *Nature and society, anthropological perspectives*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, pp183-204. Routledge, London y New York.

_____ 1998 *Makuna portrait of an amazonian people.* Smithsonian Institution press. Washington y London.

Arhem, Kaj, Luis Cayón, Gladys Angulo y Maximiliano García (compiladores) 2004 *Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*. Acta

Universitatis Gothoburgensis, Instituto Colombiano de Anthropología e Historia ICANH.

Aristizábal, Silvio 1993 Los Kofan: un grupo condenado a desaparecer. *Pasado y presente de Amazonas: su historia económica y social,* editado por Roberto Pineda y Beatriz Alzate, pp 143-150. Memorias VI Congreso de Antropología en Colombia. 1992 Departamento de Antropología. Universidad de Los Andes.

Arnold Philip J III. 2003 Back to basics: the middle-range program as pragmatic archaeology. *Essential tensions in archaeological method and theory*, editado por Todd L. VanPool y Christine S. VanPool, pp 55-66. Foundations of archaeological Inquiry. The University of Utah Press.

Arvelo Jiménez, Nelly 1971 *Political relations in a tribal society: a study of the Ye'cuana indians of Venezuela*. Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, Cornell University.

Atran Scott 1993 Itza Maya tropical agro-forestry. *Current Anthropology* 34(5):633-700.

Bahn, Paul y John Flenley 2003 *The enigmas of Easter Island: island on the edge*. Oxford University Press.

Bailey, H.P 1960 A method of determing the warmth and temperateness of climate. *Geografiska Annaler* 43:1-16.

Bailey, Robert C. y Thomas N. Headland 1991. The tropical rain forest: Is it a productive environment for human foragers? *Human Ecology* 19(2):261-285.

Bailey, Bailey; Genevieve Head; Mark Jenike; Bruce Owen; Robert Rechtman y Elzbieta Zechenter. 1989 Hunting and gathering in tropical rain forest: is it possible? *American Anthropologist*. 91(1):59-82.

Balée, William L. 1985 Ka'apor ritual hunting. *Human Ecology* 13(4):485-510.

_____ 1987 Cultural forest of the Amazon. *Garden* 11(6):12-32.

_____1992 People of the fallow: a historical ecology of foraging in Lowland South America. *Conservation of Neotropical Forest*, editado por K.H. Redford y C.J. Padoch, pp 35-57. New York: Columbia University Press.

_____ 1998 Historical ecology: premises and postulates. *Advances in Historical Ecology*, editado por William Balée pp 13- 29. Columbia University Press. New York.

_____ 2000 Family and time. *Ethnohistory* 47(2): 399-422.

Barbrooke Grubb, W 1914 *An unknown people in an unknown land.* Seeley, Service y Co. Limited. London.

Barreto, Cristiana 1998 Brazilian archaeology from a Brazilian perspective. *Antiquity* 72:573-581.

Bates Henry, 1984 *El naturalista por el Amazonas*. Laertes, S.A. de Ediciones Barcelona.

Bay Edna 1998 *Wives of the leopard: gender, politics, and culture in the kingdom of Dahomey*. University Press of Virginia.

Beckerman, Stephen 1979 The abundance of protein in Amazonia: a reply to Gross. *American Anthropologist* 81(3): 533-560.

_____ y Robert Lizarralde 1995 State-tribal warfare and male-biased casualties among the Bari. *Current Anthropology* 36(3):497-500.

Behling, Hermann; Nenry Hooghiemstra y Alvaro José Negret 1998 Holocene history of the Chocó rain forest from Laguna Piusbi, Southern Pacific lowlands of Colombia. *Quaternary Research* 50:300-308.

Bell, Whitfield Jr. 1939 The relation of Herndon and Gibbson's exploration of the Amazon to North American slavery 1850-1855. *Hispanic American Historical Review* 19(4):494-503.

Bellwood, Peter 1987 T*he Polynesians: prehistory of an island people.* Thames and Hudson, Ltda, London.

Bender, Barbara 2002 Time and landscape. *Current Anthropology* 43:103-112.

Biersack, Aletta 2001 Reproducing inequality: the gender politics of male cults in the Papua New Guinea Highlands and Amazonia. *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*, editado por Thomas A. Gregor y Donal Tuzin.pp 69-90. University of California Press.

Binford, Lewis R. 1968 Post-Pleistocene adaptations. *New perspectives in archaeology*, editado por S. Binford and L. Binford, pp 313-341. Chicago: Aldine.

_____ 1973 Inter assemblage variability – the Mousterian and the functional argument. *The explanation of cultural change*, editado por C. Renfrew, pp 227-254. Duckworth, London.

_____ 1978 *Nunamiut ethnoarchaeology*. New York: Academic Press.

_____ 1980 Willow smoke and dog's tails: hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation. *American Antiquity* 45(1):4-20.

_____ 1983 Long-term land use patterns: some implications for archaeology. *Lulu linear punctuated: essays in honor of George Irving Quimby*, editado por Robert C. Dunnell y D.K. Grayson, pp 27-53. University of Michigan Museum of Anthropology. Anthropological papers 72.

_____ 1989 The New Archaeology, then and now. *Archaeological Thought in America*, editado por C.C. Lamberg-Karlovsky, pp 50-62. Cambridge University Press.

_____ 1990 Mobility, housing and environment: A comparative study. *Journal of Anthropological Research* 46:119-52.

_____ 2001 *Constructing frames of reference. An analytical method for archaeological theory building using ethnographic and environmental data sets.* University of California Press.

Biocca, Ettore 1971 *Yanoáma. The narrative of a white girl kidnapped by amazonian indians. As told to Ettore Biocca.* E.P.Dutton y Inc. New York.

Bird-David, Nurit 1990 The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters. *Current Anthropology*, 31(2):189-196.

_____ 1992 Beyond "the original affluent society". A culturalist reformulation. *Current Anthropology* 33(1):25-47.

Boas, Franz 1938 Methods of research. *General anthropology*, editado por Franz Boas, pp 666 - 686. Heath and Company.

_____ 2001 The methods of ethnography. *Readings for a history of anthropological theory*, editado por Paul A. Erickson y Liam D. Murphy, pp 9121-129. Broadview Press.

Boehm, Christopher 1993 Egalitarian behavior and reverse dominance hierarchy. *Current Anthropology* 34(3): 227-254.

Boserup, Ester 1965 *The conditions of agricultural growth. The economics of agrarian change under population pressure.* Aldine Publishing Company. New York.

Botkin Daniel B 1992 Discordant harmonies: a new ecology for the twenty-first century. Oxford University Press.

Boulter Michael 2003 *Extinction. Evolution and the end of man*. Fourth Estate. London.

Bourdieu, Pierre 2001 *Masculine domination.* Stanford University Press. Stanford, California.

Bousman, B 1993 Hunter-gatherer adaptations, economic risk, and tool design. *Lithic Technology* 18:59-86.

Bowler, Meter 1992 *The earth encompassed. A history of the environmental sciences*. W.W. Norton y Company. London-New York.

Bowser, Brenda 2000 From pottery to politics: an ethnoarchaeological study of political factionalism, ethnicity, and domestic pottery style in the Ecuadorian Amazon. *Journal of Archaeological Method and Theory* 7(3):219-248.

Briggs, Charles L 1992 "Since I am a women, I will chastise my relatives": gender, reported speech, and the (re) production of social relations in Warao ritual wailing. *American Ethnologist* 19(2):337-361.

Brosius, J. Peter 2000 Endangered forest, endangered people: environmentalist representations of indigenous knowledge. *Indigenous environmental knowledge and its transformations. Critical anthropological perspectives*, editado por Ellen Roy, Peter Parkes y Alan Bicker, pp 293-313. Harwood Academic publishers.

Brumfiel, Elizabeth M y Timothy, Earle 1978 Specialization, exchange, and complex societies: an introduction. *Specialization, exchange, and complex societies,* editado por Elizabeth Brumfiel y Timothy Earle, pp 1-9. Cambridge University press, Cambridge.

Bunyard, Peter 1989a Guardians of the Amazon. *New Scientist*. 124:38-41.

_____ 1989b Guardians of the forest: indigenist policies in the colombian Amazon. *The Ecologist* 19(6): 255-258.

_____ 1989c Brazil and the Amazonian pact. *The Ecologist* 19(3):85-87.

Burney, David 1997 Tropical islands as paleoecological laboratories; gauging the consequences of human arrival. *Human Ecology* 25(3):437-457.

Cabrera, Gabriel 1999 Gentes con cerbatana, canasto y sin canoa. *Revista Nómadas* 10:144-155.

_____ 2002 *La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950.* Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia. IMANI.

_____; Carlos Eduardo Franky y Dany Mahecha Rubio 1999 *Los Nukak: nómadas de la Amazonia colombiana.* EUN, editorial Universidad Nacional.

Carneiro, Robert L. 1970a A theory of the origin of the state. *Science* vol 169:733-738.

_____ 1970b The transition from hunting to horticulture in the Amazon basin. *Preceedings of the 8th International congress of anthropological and ethnological sciences,* Vol. 3. pp 244-248. Tokyo: Science Council of Japan.

_____ 1976. The cultural process. *Essays in the science of culture in honor of Leslie A. White*, editado por Gertrude E. Dole y Robert L Carneiro. Pp 145-161. Thomas Y Crowell Company.

_____ 1981 The chiefdom: precursor of the State. *The transition to statehood in the New World.*, editado por G. D. Jones y R. R. Kautz, pp 37-79. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 1990 Chiefdom-level warfare as exemplified in Fiji and the Cauca Valley. *The anthropology of war*, editado por J. Haas pp 190-211. Wilshire: Cambridge University Press.

_____ 1998 What happened at the flashpoint*? Chiefdoms and chieftaincy in the Americas*, editado por Elsa M. Redmond, pp 18-42. University Press of Florida.

_____ 2003 *Evolutionism in cultural anthropology. A critical history*. Westview Press.

Carpenter Megan M. 2004 Intellecual property law and indigenous people: adapting copyright law to the needs of a global community. *Yale Human Rights y Development Law journal*. Vol 7:51-78.

Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones 1995 *About the house: Lévi-Strauss and beyond.* Cambridge: Cambridge University press.

Carvajal, Gaspar de 1986 Relación que escribio Fr. Gaspar de Carvajal fraile de la orden de Santo Domingo de Guzman, del nuevo descubrimiento del famoso río grande que descubrio por muy gran ventura el capitan Francisco de Orellana desde su nacimiento hasta salir a la mar, con cincuenta y siete hombres que trajo consigo y se echo a su ventura por el dicho río, y por el nombre del capitan que le descubrio se llamo el río de Orellana. En *La aventura del Amazonas*, pp 35-98, historia 16. Madrid.

Cashdan, Elizabeth A. 1980 Egalitarianism among hunter and gatherers. *American Anthropologists* 82(1): 116-120.

Cavelier, Inés; Luisa Fernanda Herrera, Sneider Rojas y Fernando Montejo 2001 Las palmas como mediadoras en el origen de las plantas cultivadas en el Caquetá, Noroeste Amazónico. *Memorias del simposio pueblos y ambientes: una mirada al pasado precolombino*, editado por Gaspar Morcote, pp 111-119. Academia Colombiana de Ciencias Exactas, físicas y Naturales. Colección memorias No 10.

_____; Santiago, Mora y Luisa Fernanda Herrera 1990 Estabilidad y dinámica agrícola: las transformaciones de una sociedad Amazónica. *Ingenierias prehispánicas*, editado por Santiago Mora, pp 73-109. Fondo FEN, Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN.

_____; Camilo Rodríguez; Luisa Fernanda Herrera; Gaspar Morcote 1995 No solo de caza vive el hombre: ocupación del bosque amazónico, Holoceno temprano. *Ambito y ocupaciones tempranas de la América tropical*, editores Inés Cavelier y Santiago Mora, pp 27-44. Fundación Erigaie -Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

Caycedo, Jaime 1993 Los Nukak: transformaciones socioculturales y articulación étnica en una situación regional. *Encrucijadas de Colombia amerindia*, editado por François Correa, pp 141-159. Instituto Colombiano de Antropología.

Cayón Luís 2000 La gente del agua y el abejón de Pirá. Pensamiento, chamanismo y enfermedad entre los Makuna. *Geografía humana de Colombia. Amazonía amerindia territorio de diversidad cultural.* Tomo 7, Volumen 2 pp 11-129. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

Chagnon, Napoleon 1968 *Yanomamo, the fierce people*. Holt, Rinehart and Winston.

_____ 1992 *Yanomamo the last days of Eden*. Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.

_____ y Raymond B. Hames. 1979 Protein deficiency and tribal walfare in Amazonia: new data. *Science* 203:910-913.

_____ y Raymond B. Hames. 1980 La «hipótesis proteica» y la adaptación indígena a la cuenca del Amazonas: una revisión critica de los datos y la teoría. *Interciencia* 5:346-358.

Chapman, Robert 2003 *Archaeologies of complexity*. Routledge. London y Nueva York.

Chernela, Janet M. 1982 Indigenous forest and fish management in the Uaupes basin of Brazil. *Cultural Survival Quarterly* 6(2):17-18.

_____ 1988 Some considerations of myth and gender in a northwest Amazon society. *Dialectics and gender. Anthropological approaches*, editado por Richard R. Randoloh, David M. Schneider y May N. Diaz, pp 67-79. Westview press. London.

Chernela, Janet M. 1992 Social meaning and material transaction: the Wanano-Tukano of Brazil and Colombia. *Journal of Anthropological Archaeology* 11:111-124.

_____ 1993 *The Wanano indians of the brazilian amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press.

_____ 1994 Tukanoan know-how: the importance. of the forested river margin to neotropical fishing populations. *Research and Exploration National Geographic Society.* 10(4): 440-457.

_____ y Eric Leeds 1996 Shamanistic journeys and anthropological travels. *Anthropological Quarterly* 69(3):129-133.

Child, Gordon 1951 *Man makes himself*. New York: New American Library.

Church, George Earl 1908 Dr. Rice's exploration in the North-Western Valley of the Amazon. *The Geographical Journal* 31(3):307-310.

Clastres Pierre 1974 Guayakí cannibalism. *Native South Americans. Ethnology of the Least KnownCcontinent*, editado por P. D. Lyon, pp 138-158 Little, Brown and Company. Boston.

_____1977 *Society against the state: the leader as servant and the humane uses of power among the Indians of the Americas*. New York: Urizen.

_____ 1994 *Archaeology of violence*. Semiotext(e), New York.

_____ 1998a Chronicles of the Guayakí indians. Zone Books. New York.

_____ 1998b Cannibals. *The Sciences*. May/June pp 32-37.

Cleary, David 2001 Towards and environmental history of the Amazon. From prehistory to the nineteenth century. *Latin American Research Review* 36(2):65-96.

Cohen, Mark N. 1977 *The food crisis in prehistory*. Yale University Press.

_____ 2002 Were early agriculturalists less healthy than food-collectors? *Archaeology readings in method and practice*, editado por Peter N. Peregrine; Carol R. Ember y Melvin Ember, pp180-191. Prentice Hall. New Jersey.

Colchester, Marcus 1981 Ecological modelling and indigenous systems of resource use: some examples from the Amazon of south Venezuela. *Antropologica*, 55:51-72.

Colinvaux, Paul y Mark B. Bush 1991 The rain-forest ecosystem as a resource for hunting and gathering. *American Anthropologist* 93(1): 153-162.

Conklin, Beth A. 1995 Thus are our bodies, thus was our custom: mortuary cannibalism in an Amazonian society. *American Ethnologists* 22(1):75-101.

_____ 2001a Wome's blood, warriors' blood, and the conquest of vitality in Amazonia. *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*, editado por Thomas A. Gregor y Donal Tuzin, pp 141-174. University of California Press.

_____ 2001b *Consuming grief. Compassionate cannibalism in an Amazonian society.* University of Texas Press. Austin.

Cormier, Loretta 2003a Decolonizing history. Ritual transformation of the past among the Guaja of eastern Amazonia. *Histories and historicities in Amazonia*, editado por Neil L. Whitehead, pp 123-139. University of Nebraska Press.

_____ 2003b *Kinship with monkeys. The Guajá foragers of eastern Amazonia.* Columbia University Press.

Correa, François 1990 Los Taiwano construyen la maloca. *Simposio sobre antropología de la vivienda*, pp 43-56. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

_____ 1996 *Por el camino de la Anaconda Remedio*. Universidad Nacional, Colciencias, Editorial tercer mundo.

_____ 2000 *Amazonía amerindia. Territorio de diversidad cultural.* Geografía humana de Colombia. Tomo VII, Vol 1. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Cosgrove, Denis E. 1998 (1984) *Social formation and symbolic landscape*. The University of Wisconsin Press.

Cowell, Adrian 1990 *The decade of destruction. The crusade to save the Amazon rain forest*. Anchor Books, Doubleday.

Cravalho, Mark 1999 Shameless creatures: an ethnozoology of the Amazon river dolphin. *Ethnology* 38(1):47-58.

Creveaux, Jean. 1883 *Voyages dans L'amérique du Sud*. Paris. Librairie, Hachette Et Cie.

Crocker, Christopher J 1969 Reciprocity and hierarchy among the eastern Bororo. *Man* 4(1):44-58.

Crocker, Willian y Jean G. Crocker 2004 *The Canela: kinship, ritual, and sex in an Amazonian tribe*. Thomson. Wadsworth.

Crumley Carole L. 1994 Historical ecology. A multidimensional ecological orientation. *Historical ecology. Cultural knowledge and changing landscapes*, editado por C. Crumley, pp 1-16. School of American Research Press. Santa Fe, New Mexico.

_____. 2002 Reading the land: the archaeology of settlement and the land use. *Archaeology readings in method and practice*, editado por Peter N. Peregrine; Carol R. Ember y Melvin Ember, pp 298-316. Prentice Hall. New Jersey.

Decker Christopher S. y Rafael Reuveny 2005 Endogenous technological progress and the Malthusian trap: could Simon and Boserup have saved Easter Island? *Human Ecology* 33(1):119-140.

DeMarrais, Elizabeth; Luis Jaime Castillo y Timothy Earle 1996 Ideology, materilaization, and power strategies. *Current Anthropology* 37(1):15-31.

Denevan, William 1996 A bluff model of riverine settlement in prehistoric Amazonia. *Annals of the association of American Geographers* 86(4): 654-681.

_____ 1998 Comments on prehistoric agriculture in Amazonia. *Culture & Agriculture* 20(2/3):54-58.

_____ 2001a Intensive prehistoric cultivation and the origins of dark earths in Amazonia. Terra preta symposium, conference of Latin Americanist Geographers, June 13-14. Benicassim, Spain.

_____ 2001b La agricultura prehistórica en la Amazonía. Desarrollo sostenible en la Amazonía ¿Mito o realidad? editado por Mario Hiraoka y Santiago Mora, pp 15-22. Editorial Abya-Yala. Quito Ecuador.

_____ 2002 (2001) *Cultivated landscapes of native Amazonia and the Andes.* (Oxford Geographical and Environmental Studies Series). Oxford University Press.

Descola, Philippe 1994a Homeostasis as a cultural system: the Jivaro case. *Amazonian indians: from prehistory to the present*, editado por Anna Roosevelt, pp 203-224.University of Arizona Press, Tucson.

_____ 1994b *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge University press. Cambridge.

_____ 1996a *The spears of twilight: life and death in the Amazon jungle*. New York: New press.

_____ 1996b Constructing natures: symbolic ecology and social practice. *Nature and society. Anthropological perspectives*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, pp 82-102. Routledge, London, New York.

_____ 2001 The genres of gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia. *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*, editado por Thomas A. Gregor y Donal Tuzin.pp 91-114.University of California Press.

Diamond, Jared 2005 *Collapse. How societies choose to fall or succeed.* Viking Pinguin books. London.

Dickson, Bruce 1987 Circumscription by anthropogenic environmental destruction: an expansion of Carneiro's (1970) theory of the origin of the state. *American Antiquity* 52(4):709-712.

Dietler, Michael y Brian Hayden (compiladores) 2001 *Feast. Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics and power.* Smithsonian Institution Press.

Dillehay, Thomas 1997 *Monte Verde: A late Pleistocene settlement in Chile*, Vol 2. The Archaeological context. Washingtong, D.C. Smithsonian Institution Press.

_____ 1999 The late Pleistocene cultures of South America. *Evolutionary Anthropology* 7:206-217.

_____ 2000 *The settlement of the Americas. A new prehistory.* Basic Books, New York.

_____; Gerardo Ardila; Gustabo Politis y M.C Beltrao 1992 Earliest hunter and gatherers of South America. *Journal of World Prehistory* 6:145-204.

_____ y Jack Rossen 2002 Plant food and its implications for the peopling of the New World: a view from South America. *The Pleistocen colonization of the New World*, editado por N. Jablonski, pp 237-253. Memoirs of the California Academy of Science. San Francisco, California.

Dods, Roberta Robin 2002 The death of smokey bear: the ecodisaster myth and forest management practices in prehistoric North America. *World Archaeology* 33(3):475-487.

Dole, Gertrude.E. 1974 Endocannibalism among the Amahuaca indians. *Native South Americans: ethnology of the least known continent*, editado por Patricia Lyon, pp 302-308. Boston: Little, Brown and Co.

Domínguez, Camilo y Augusto Gómez 1990 *La economía extractiva en la Amazonia colombiana 1850-1930.* TropenBos Colombia. Corporación Colombiana para la Amazonia, Araracuara.

Douglas, Mary 1999 Animals in Lele religious symbolism. *Implicit meanings selected essays in anthropology*, pp 77-94. Routledge.

Drennan Robert 1987 Regional demography in chiefdoms. *Chiefdoms in the Americas*, editado por Robert D. Drennan y Carlos A. Uribe, pp 307-323. University Press of America. Lanham. New York. London.

_____ 1991 Cultural evolution, human ecology and empirical research. *Profiles in cultural evolution. Papers from a conference in honor of Elman R. Service*,

editado por T. Rambo y K. Gillogly, pp 113-135, Anthropological Papers, N° 85, Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.

_____ 1995 Mortuary practices in the Alto Magdalena: the social context of the San Agustín culture. *Tombs for the living; Andean mortuary practices*, editado por Tom D. Dillehay, pp 79-110. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington.

_____ 2000 *Las sociedades prehispánicas del Alto Magdalena.* Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

_____ y Carlos Uribe 1987 Intorducción a *Chiefdoms in the Americas*, editado por Robert D. Drennan y Carlos A. Uribe, pp vii-xii. University Press of America. Lanham. New York. London.

Dufour, Darna 1990 Use of tropical rainforest by native Amazonians. *Bioscience* 40(9):652-658.

Dwyer, Peter y Monica Minnegal 1991 Hunting in lowland, tropical rain forest: towards a model of non-agricultural subsistence. *Human Ecology* 19(2):187-211.

Earle, Timothy 1978 Economic and social organization of a complex chiefdom; the Halelea district, Kauai, Hawaii. *Anthropological Paper of the Museum of Anthropology* 63. Ann Arbor: Museum of Anthropology.

_____ 1987 Chiefdoms in archaeological and ethnohistorical perspective. *Annual Review of Anthropology* 16:279-308.

_____ 1991 The evolution of chiefdoms. *Chiefdoms: power, economy, and ideology*, editado por Timothy Earle, pp 1-15. Cambridge: Cambridge University press.

_____ 1997 *How cheifs come to power. The political economy in prehistory.* Stanford University Press, California.

_____ 1998 Political domination and social evolution. *Companion encyclopedia of Anthropology*, editado por Tim Ingold, pp 940-961. Routledge London and New York.

_____ y Johnathon E. Ericson 1977 *Exchange systems in prehistory*. New York: Academic Press.

Eco, Umberto 2002 *Baudolino*. Lume.

Engels, Frederick 1972 *The origins of the family, private property and the state*. New York: International.

Erickson, Philippe y Fernando Santos Granero 1988 Politics in Amazonia. *Man* 23:167-167.

Espinel Souares, Anastassia 2001 Los movimientos indígenas de Colombia y los problemas del medio-ambiente. *Boletín de Antropología* 20, Vol 3(53):373-394. Universidad de los Andes, Mérida.

Fagan, Brian 2000 *The little ice age. How climate made history 1300-1850*. Basic Books. Perseus Books Group.

FAO 1984 Improved production systems as an alternative to shifting cultivation. FAO Soils Bulletin No 53, FAO, Roma.

Federmann, Nicolás 1962 *Historia indiana o primer viaje del Nicolás Federmann. Descubrimiento y conquista de Venezuela: textos históricos contemporáneos y documentos fundamentales*. Tomo II. *Cubagua y la empresa de los Belzares (1557)*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, no 55. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracs: Italgráfica C.A.

Fedick, Scott L. 1996 *The managed mosaic: Ancient Maya agriculture and resource use*. University of Utah Press.

Feil, D.K 1987 *The evolution of highland Papua New Guinea societies*. Cambridge University Press, Cambridge.

Feinman, Gary 1995 The emergence of inequality. A focus on strategies and processes. *Foundations of social inequality*, editado por T. Douglas Price y Gary M. Feinman, pp 255- 277. Plenum Press, New York.

_____ y Jill Neitzel 1984 Too many types: an overview of sedentary prestate societies in the Americas. *Advances in Archaeological Method and Theory* vol 7, editado por Michael B. Shiffer, pp 39-102. New York Academic Press.

Ferguson, Brian R. 1989 Ecological consequences of amazonian warfare. *Ethnology*, 28(3):249-264.

_____ 1990 Blood of the Leviathan: western contact and warfare in Amazonia. *American Ethnologist* 17(2):237-257.

_____ 1992 A Savage encounter. Western contact and the Yanomami war complex. *War in the tribal zone. Expanding states and indigenous warfare,* editado por R. Brian Ferguson y Neil L. Whitehead, pp 199-227. School of American Research Press.

_____ 1995 *Yanomami warfare. A political history*. School of American Research.

_____ y Neil L. Whitehead 2001 (1992) The violent edge of empire. *War in the tribal zone. Expanding states and indigenous warfare,* editado por Brian Ferguson y Neil L. Whitehead, pp 1-30. School of American Research Press.

Fiedel, Stuart 2000 The peopling of the New World: present evidence, new theories, and future directions. *Journal of Archaeological Research* 8(1):39-103.

Flanagan, James G 1989 Hierarchy in simple "egalitarian" societies. *Annual Review of Anthropology* 18:245-266.

Flannery, Kent 1972a The cultural evolution of civilizations. *Annual Riview of Ecology and Systematics*, 3:339-426.

_____ 1972b The origins of village as a settlement type in Mesoamerica and the Near East: a comparative study. *Man, settlement and urbanism,* editado por P. Ucko, R. Tringham y G. W. Dimbleby, pp 23-54. Cambridge: Schekman Publishing Company.

_____ 1973 The origins of agriculture. *Annual Review of Anthropology* 2:271-310.

_____ 1976 Evolution of complex settlement systems. *The early Mesoamerican village,* editado por K.V. Flannery, pp 162-173. New York: Academic Press.

_____ 2002 Prehistoric social evolution. *Archaeology readings in method and practice,* editado por Peter N. Peregrine; Carol R. Ember y Melvin Ember, pp 225-244. Prentice Hall. New Jersey.

_____ y Joyce Marcus 1998 Cognitive archaeology. *Reader in archaeological theory*. *Post-processual and congnitive approaches,* editado por David Whitley, pp 34-48. Routledge, London and New York.

Flood, Josephine 1983 *The archaeology of the dreamtime*. Sydney: Collins Autralia.

Flowers, Nancy 1983 Seasonal factors in subsistence, nutrition, and child growth in a central brazilian indian community. *Adaptive responses of native amazonians*,

editado por Raymond B. Hames y William T. Vickers, pp 357-390. Academic press.

Flórez, Franz 2003 Boceto para un minga arqueológica en el Chocó costeño: entre recuerdos de los Nexus 6 y cuentos del tio Ñeque. *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*, editado por Cristóbal Gnecco y Emilio Piazzini, pp 71-107. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.

Fortier, Jana 2001 Sharing, hoarding, and theft; exchange and resistance in forager-farmer relations. *Ethnology* (4)3:193-211.

Franco, Roberto 2002 *Los Carijonas de Chiribiquete*. Fundación Puerto Rastrojo. Bogotá.

Franky, Carlos; Gabriel Cabrera y Dany Mahecha 1995 *Demografia y movilidad socio-espacial de los Nukak.* Documento de Trabajo No 2. COAMA.

_____ y Dany Mahecha 1999 Nukak management of the palms in the tropical rain forest, Colombian Amazon. Inédito.

Frechione, John 1990 Supervillage formation in the amazonian terra firme: the case of Asenoña. *Ethnology* 29(2):117-133.

Freidel, David; Linda Schele y Joy Parker 1993 *Maya cosmos*. *Three thousand years on the shaman's path.* Quill William Morrow. New York

Fried, Morton H. 1964 Anthropology and the study of politics. *Horizons of Anthropology*, editado por Sol Tax, pp 181-190. Aldine Publishing Company. Chicago.

_____ 1967 *The evolution of political society*. New York, Random House.

_____. 1996 (1960) On the evolution of social stratification and the State. *Anthropological Theory. An Introductory History*, editado por R. Jon McGee y Richard L. Warms, pp 269-282.Mayfield Publishing Company. London, Toronto.

Friede, Juan 1948 *Historia de los indios Andakí del Valle del Suaza*. Prensas de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

_____ 1953 *Los Andakí, 1538-1947; historia de la aculturación de una tribu selvática*. México, Fondo de Cultura Económica.

Friedman, Jonathan 1974 Marxism, structuralism and vulgar materialism. *Man* 9(3):444-469.

_____ 1979 *System, structure and contradiction. The evolution of «Asiatic» social formations*. Social studies in Oceania and South East Asia 2. Copengagen: the National Museum of Denmark.

Furley, Peter A. David M. Muro, Janice P. Darch y Roland R. Randall 1995 Human impact on the wetlands of Belize, Central America. *Ecological relations in historical time*, editado por Robin A Butlin y Neil Roberts, pp 280-307. Blackwell.

Gassón Rafael 2000 Quirípas and Mostacillas: The evolution of shell beads as a medium of exchange in Northern South America. *Ethnohistory* 47(3-4):581-609.

Geertz, Clifford 1988 *Works and lives. The anthropologist as author*. Stanford University Press.

Gentry, Alwin 1982 Phytogeographic patterns as evidence for a Chocó refuge. *Biological diversification in the tropics*, editado por G.T. Prance, pp 113-136 Culumbia University Press, New York.

_____ 1993 El significado de la biodiversidad. *Nuestra diversidad biológica*, pp 13-24. CEREC, Fundación Alejandro Angel Escobar.

Gilchrist, Robert 1999 *Gender and archaeology. Contesting the past*. Routledge. London y New York.

Glaser, Bruno; Ludwing Haumaier; Georg Guggenberger; Wolfgang Zech 2001 The "Terra Preta" phenomenon: a model for sustainable agriculture in the humid tropics. *Naturwissenschaften* 88:37-41.

Gledhill, John 2000 *Power and its disguises. Anthropological perspectives on politics.* Pluto Press. London, Sterling, Virginia.

Glowczewski, Barabara 1999 Dynamic cosmologies and aboriginal heritage. *Anthropology Today* 15(1):3-9.

Gnecco, Cristóbal 1999a Archaeology and historical multivocality. *Archaeology in Latin America*, editado por G. Politis y B. Alberti, pp 258-270. Routledge.

_____ 1999b *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Universidad de los Andes. Departamento de Antropología. Bogotá.

_____ 2003 Arqueología en Colombia: el proyecto científico y la insubordinación histórica. *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*, editado por Cristóbal Gnecco y Emilio Piazzini, pp 203-221. Editorial Universidad del Cauca.

_____ y Santiago Mora 1997 Early occupations of the tropical forest of northern South America by hunter-gatherers. *Antiquity* 71(273):683-690.

Godelier, Maurice 1977 *Perspectives in Marxist anthropology*. Cambridge University Press.

Goldman, Irving 1967 Status rivalry and cultural evolution in Polynesia. Comparative political systems. *Studies in the politics of pre-industrial societies,* editado por Ronald Cohen y John Middleton, pp 375-395. The American Museum of Natural History. The Natural History Press. Garden City New York.

_____ 1970 *The ancient Polynesian society.* The University of Chicago Press. Chicago y London.

_____ 1972(1963) *The Cubeo: indians of the Northwest Amazon.* Illinois Studies in Anthropology. University of Illinois press. Urban.

_____ 1975 *The mouth of haven: an introduction to Kwakiutl religious thought.* New York: John Wiley and sons.

_____ 2004 *Cubeo Hehénewa religious thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian people*. Columbia University Press. New York.

Gómez, Augusto 1988 Llanos Orientales: colonización y conflictos interétnicos. 1870-1970. *Revista Universitas Humanística*. Pontificia Universidad Javeriana. 17(29): 45-89. Bogota.

_____ 1991a Amazonia colombiana. Caucho, sistemas de control de la fuerza de trabajo y resistencia indígena 1870-1930. *Etnohistoria del Amazona*, pp 183-212 Colección 500 año. 46 Congreso de Americanistas Amsterdam 1988. Ediciones ABYA-YALA.

_____ 1991b *Indios, colonos y conflicto: una historia regional de los llanos orientales. 1870-1970*. Siglo XXI editores, Pontificia Universidad Javeriana.

_____; Ana Cristina Lesme y Claudia Rocha 1995 *Caucherias y conflicto Colombo-Peruano. Testimonios 1904-1934.* Disloque Editores, COAMA.

Good, Kenneth 1995 Hunting patterns and village fission among the Yanomami: a cultural materialist perspective. *Science, materialism, and the study of culture*, editado por M.F. Murphy y M.L. Margolis, pp 81-95. University press of Florida.

_____ y David, Chanoff 1991 *Into the heart: one man's pursuit of love and knowledge among the Yanomama*. Simon and Schuster, New York.

Gosden, Chris 1999 *Anthropology and archaeology. A changing relationship*. Routledge. London y New York.

Gow, Peter 2001 *An Amazonian myth and its history*. Oxford studies in social and cultural anthropology. Oxford University Press.

_____ 2002 Piro, Apuriña and Campa: social dissimilation and assimilation as historical processes in southwestern Amazonia. *Comparative Arawakan histories*, editado por Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero, pp 147- 170. Iniversity of Illinois Press.

Gragson, Ted L. 1992 Fishing the water of Amazonía: native subsistence economies in a tropical rain forest. *American Anthropologist* 94(2):428-440.

Grayson, Donald y David J. Meltzer 2003 A réquiem for North American overkill. *Journal of Archaeological Science* 30:585-593.

Greenberg, Joseph; Christy G. Turner II; Stephen L. Zegura 1986 The settlement of the Americas: a comparison of the linguistic, dental and genetic evidence. *Current Anthropology* 27(5):477-497.

Gregor, Thomas y Donal F. Tuzin 2001 *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. University of California Press.

Gross, Daniel R. 1975 Protein capture and cultural development in the Amazon basin. *American Anthropologist* 77:526-549.

_____ 1982a Proteína y cultura en la amazonía: una segunda revisión. *Amazonia Peruana* 3(6):127-143.

_____ 1982b Consumo proteínico y desarrollo cultural en la cuenca amazónica. *Amazonia Peruana* 3(6):59-90.

_____ 1983 Village movement in relation to resources in Amazonia. *Adaptive responses of native Amazonians,* editado por Raymond B. Hames y William T. Vickers, pp 429-449. Academic press.

Gruhn, Ruth y Christy G. Turner II 1987 On the settlement of the Americas: South American evidence for an expanded time frame. *Current Anthropology* 28(3):363-365.

Guddemi, Philip 1992 When horticulturalists are like hunter-gathers: the Sawaiyano of Papua New Guinea. *Ethnology* 31(4):303-3015.

Gumilla, Joseph 1955 (1791) *Historia natural civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del río Orinoco*. Biblioteca de la Presidencia. Bogotá.

Gullison Raymond E. y Elizabeth C. Losos 1993 The role of foreign debt in deforestation in Latin America. *Conservation Biology* 7(1): 140-147.

Hames, Raymond B 1987 Game conservation or efficient hunting? *The question of the commons*, editado por Acheson McCay, pp 97-102.University of Arizona Press. Tucson.

_____ y William T. Vickers 1983 Introduction. Adaptive responses of native Amazonians. *Adaptive responses of native Amazonians*, editado por Raymond B. Hames y William T. Vickers, pp 1-26. Academic press.

Hardenburg, W.E. 1912 *The Putumayo the devil's paradise. Travels in the peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the indians therein*. T. Fiser Unwin. London: Adelphi terrace Leipsic: inselstrasse 2c.

Harner, Michael J. 1973 *The Jívaro. People of the sacred waterfalls*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Harris, Marvin 1978 *Cows, pigs, wars and witches. The riddles of culture*. Vintage Books.

_____ 1979 The Yanomamo and the causes of war in band and village societies. *Brazil: anthropological perspectives. Essays in honor of Charles Wagley*, editado por Maxime L. Margolis y William E. Carter, pp 121-131. Columbia University press.

_____1992 The cultural ecology of India's sacred cattle. *Current Anthropology* 33(1):261-276.

Harvey, Graham 2004 Endo-cannibalism in the making of a recent British ancestor. *Mortality* 9(3):255-267.

Hawkes, Kriesten 1993 Why hunter gatherers work. *Current Anthropology* 34:341-361.

_____ y James F. O'Connell 1992 On optimal foraging models and subsistence transition. *Current Anthropology* 33:63-66.

Hayden, Brian 1996 Feasting in prehistoric and traditional societies. *Food and the status quest. An interdisciplinary perspective*, editado por Polly Wiessner y Wulf Schiefenhovel, pp 127- 147. Berghahn Books. Providence-Oxford.

Haynes, Gary 2002 The catastrophic extinction of North American mammoths and mastodonts. *World Archaeology* 33(3):391-416.

Headland, Thomas 1987 The wild yam question: how well could independent hunter-gatherers live in a tropical rain forest ecosystem? *Human Ecology* 15:463-491.

_____ 1992 *The Tasaday controversy: assessing the evidence.* Washington D.C. American Anthropological Association.

_____ 1997 Revisionism in ecological anthropology. *Current Anthropology* 38(4):605-630.

_____ y Lawrence A Reid,. 1989 Hunter-gatherers and their neighbors from prehistory to the present. *Current Anthropology* 30 (1):43-66.

_____ y Robert C. Bailey 1991 Introduction: have hunter-gatherers ever lived in tropical rain forest independently of agriculture? *Human Ecology* 19(2):115-122.

Heckenberger, Michael J. 2002 Rethinking the Arawakan diaspora: hierarchy, regionality, and the Amazonian formative. *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*, editado por Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero, pp 99-122. University of Illinois press.

_____ 2005 *The ecology of power. Culture, place, and personhood in the southern Amazon A.D. 1000-2000*. Routledge. New York and London.

Heinen, Dieter 1982 Estructura social tradicional y mecanismos de desintegración en la sociedad Warao. *Acta Científica Venezolana* 33:419-423.

Heinen, Dieter 1994 More on why hunter-gatherers work. *Current Anthropology* 35:287-289.

_____ y Alvaro García-Castro 2000 The multiethnic network of the Lower Orinoco in early colonial times. *Ethnohistory* 47(3-4):561-579.

Helliwell, Christine 1995 Autonomy as natural equality: inequality in "egalitarians" societies. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1(2):359-375.

Helms, Mary 1979 *Ancient Panama. Chiefs in search of power.* University ot Textas press, Austin y London.

_____ 1988 *Ulysses sail. An ethnographic survey of power, knowledge, and geographical distance*. Princenton:Princenton University press.

_____ 1992 Thoughts on public symbols and distant domains relevant to the chiefdoms of lower Central America. *Wealth and hierarchy in the intermediate area,* editado por F.W. Lange, pp 317-329. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

_____ 1994 Chiefdom rivalries, control, and external contacts in lower Central America. *Factional competition and political development in the New World*, editado por Elizabeth M. Brumfiel y John W. Fox, pp 55-60. Cambridge University Press. Cambridge.

_____ 1999 *Access to origins. Affines ancestors and aristocrats.* University of Texas press, Austin.

Hemley, Robin 2003 *Invented Eden. The elusive, disputed history of the Tasaday*. Farrar Straus and Giroux. New York.

Herndon, Williams Lewis 2000 (1853) *Exploration of the valley of the Amazon. 1851-1852*. Grove Press, New York.

Herrera, Leonor 1981 Relaciones entre ocupaciones prehispánicas y suelos negros en la cuenca del río Caquetá en Colombia. *Revista Ciaf* 6(1-3): 225-242.

_____, Warwick, Bray y Colin McEwan 1981-1982 Datos sobre la arqueología de Araracuara (Comisaria del Amazonas, Colombia). *Revista Colombiana de Antropología* 23:183-251.

Herrera, Luisa Fernanda; Inés Cavelier; Camilo Rodríguez y Santiago Mora 1992 The technical transformation of an agricultural system in the colombian Amazon. *World Archaeology* 24 (1):99-113.

_____; Santiago Mora e Inés Cavelier 1988 Araracuara: selección y tecnología en el primer milenio A.D. *Colombia Amazónica* 3(1):75-87.

_____ y Ligia Estela Urrego 1996 *Atlas de polen de plantas útiles y cultivadas de la amazonia colombiana.* Tropen Bos Colombia.

Hill, Jonathan D. 2001 The variety of fertility cultism in Amazonia: a closer look at gender symbolism in Northwestern Amazonia. *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*, editado por Thomas A. Gregor y Donal Tuzin.pp 45-68. University of California Press.

_____ 2002 Shamanism, colonialism and the wild woman: fertility cultism and historical dynamics in the Upper Rio Negro region. *Comparative Arawakan histories*, editado por Johnatan Hill y Fernando Santos-Granero, pp 223-247. University of Illinois Press. Urban y Chicago.

_____ y Emilio, Moran 1983 Adaptive strategies of Wakuénai peoples to oligotrophic rain forest of the Rio Negro basin. *Adaptive responses of native amazonians*, editado por Raymond B. Hames y William T. Vickers, pp 113-135. Academic press.

Hill, Kim; Hillard Kaplan y Kristen Hawkes 1993 On why male foragers hunt and share food. *Current Anthropology* 34(5):701-710.

Holmberg, Allan 1969 *Nomads of the long bow: the Siriono of eastern Bolivia*. Garden City, N. J.Natural History Press.

Homer-Dixon, Thomas 2000 *The ingenuity gap. How can we solve the problems of the future?* Alfred A. Knopf. New York – Toronto.

Howe, James 1978 How the Cuna keep their chiefs in line. *Man* 13(4):537-553.

Hugh Broady 2000 *The other side of Eden. Hunter, farmers and the shaping of the world.* Douglas y McIntyre. Vancouver/Toronto.

Hugh-Jones, Christine 1988 *From the milk river. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia.* Cambridge University press.

_____, Stephen 1988a Lujos de ayer, necesidades del mañana. Comercio y trueque en la Amazonia noroccidental. *Boletín del Museo del Oro* 21:77-103.

_____, Stephen 1988b *The palm and the pleiades. Initiation and cosmology in northwest amazonia*. Cambridge University press.

_____, Stephen 1995 Inside-out and back-to-front: the androgynous house in northwest Amazonia. *About the house: Lévi-Strauss and beyond,* editado por Janet Carsten y Stephen Hugh-Jones, pp 226-252. Cambridge University press.

_____, Stephen 2001 Gender in some Amazonian gifts: an experiment with an experiment. *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*, editado por Thomas A. Gregor y Donal Tuzin, pp 245-278. University of California Press.

ICIHAI 1986 *The vanishing forest: the human consequences of deforestation. A report for the independent commission on international humanitarian issues.* Zed Books, Ltd. London and New Jersey.

Ingold, Tim 1979 The social and ecological relations of culture-bearing organisms: an essay in evolutionary dynamics. *Social and ecological systems*, editado por P.C. Burnham y R.F. Ellen, pp 271-291. Academic Press.

_____ 1980 *Hunters, pastoralist and ranchers*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 1983 The significance of storage in hunting societies. *Man* 18(3)553-571.

_____ 1987 *The appropriation of nature:Essays on human ecology and social relations*. Iowa City:University of Iowa Press.

_____ 1992 Culture and the perception of the environment. *Bush base: forest farm - culture, environment and development*, editado por E. Croll y D. Parkin, pp 39-56, Routledge, London.

_____ 1993 The temporality of the landscape. *World Archaeology* 25(2):152-174.

_____ 1996 Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. *Redefining nature*, editado por Roy Ellen y Katsu-yoshi Fukui, pp 117-155. Berg Oxford.

Jackson, Jean 1975 Recent ethnography of indigenous Northern Lowlands South America. *Annual Review of Anthropology* 4:307-340.

_____ 1983 *The fish people. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Nortwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 1992 The meaning and message of symbolic sexual violence in Tukanoan ritual. *Anthropological Quarterly* 65(1):1-18.

Jacobsen T. 1982 Salinity and irrigation agriculture in antiquity; Diyala basin archaeological project: reports on essential results 1957-58. *Biblioteca Mesopotamica* 14. Undena Publications, Malibu, California.

Jelinski Dennis E. 2005 There is no mother nature—there is no balance of nature: culture, ecology and conservation. *Human Ecology* 33(2):199-215.

Jochim, Michael A. 1979 Breaking down the system: recent ecological approaches in archaeology. *Advances in Archaeological Method and Theor*y 2:77-117. Academic Press. New York: Academic Press.

_____ 1981 *Strategies for survival: cultural behavior in an ecological context.* New York: Academic Press.

Johnson Gottesfeld, Leslie 1994 Conservation, territory and traditional beliefs: an analysis of Gitksan and Wet'suwet'en subsistence, Northwest British Columbia, Canada. *Human Ecology* 22(4):443-465.

Johnson, Allen W y Timothy Earle 1987 *The evolution of human societies. From foraging group to agrarian state*. Stanford University Press.

Johnston, Kevin 2002 The intensification of pre-industrial cereal agriculture in the tropics: Boserup, cultivation legthening, and the Classic Maya. *Journal of Anthropological Archaeology* 22:126-161.

Joyce, Rosemary *2002 The languages of archaeology*. Blackwell Publishing.

Junker, Laura 1996 Hunter-gatherer landscapes and lowland trade in the prehispanic Philippines. *World Archaeology* 27(3):389-410.

Kabiyari, Gustabo; José Kabiyari y Benedicto Kabiyari 1989 *Relatos míticos Kabiyari.* Compilación y análisis François Correa. Servicio Colombiano de Comunicación. Editorial Guadalupe. Bogotá.

Kaplan, David 2000 The darker side of the "original affluent society". *Journal of Anthropological Research* 56:301-324.

Kaplan, Hillard y Kim Hill 1985 Food sharing among among Ache foragers: test of explanatory hypothesis. *Current Anthropology* 26:223-245.

_____ y Kate Kopischke 1992 Resource use, traditional technology, and change among native peoples of lowland South America. *Conservation of neotropical forest: working from traditional resource use*, editado por Kent H. Redford y Christine Padoch, pp 83-107. New York: Columbia University Press.

Kefer, David; Susan D. deFrance; Michael E. Moseley; James B. Richardson III; Dennis R. Satterlee y Amy Day-Lewis 1998 Early Maritime economy and el Niño events at Quebrada Tacahuay, Peru. *Science* vol 281, Issue 5384: 1833-1835.

Kelekna, Pita 1998 War and theocracy. *Chiefdoms and chieftaincy in the Americas*, editado por Elsa M. Redmond, pp 164-187. University of Florida Press.

Kelley, Raymond 1996 *Constructing inequality. The fabrication of hierarchy of virtue among the Etoro*. The University of Michigan Press. Ann Arbor.

Kelly, Robert 1983 Hunter-gatherer mobility strategies. *Journal of Anthropological Research*: 39(3):277-306.

_____ 1995 *The Foraging spectrum: Diversity in hunter-gatherer Life ways*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.

Kern Dirse C.; Gilmad D'Aquino; Tarcísio Ewerton Rodrigues; Francisco Juvenal Lima Frazão; Wim Sombroek; Thomas P. Myers y Eduardo Goes Neves 2003 Distribution of Amazonian dark earths in the Brazilian Amazon. *Amazonian dark earths,* editado por Johannes Lehmann, D. Kern, B. Glaser y William Woods, pp 51-75. Kluwer Academic Publishers. The Netherlands.

Kipnis, Renato 1998 Early hunter-gathers in the Americas: perspectives from central Brazil. *Antiquity*. 72(277): 581-592

Kirch, Patric 1980 The archaeological study of adaptation: theoretical and methodological issues. *Advances in archaeological method and theory* 3: 101-57. Academic Press. New York: Academic Press.

_____ 1984 *The evolution of polynesian chiefdoms*. Cambridge University Press, Cambride.

_____ 1989 Prehistory. *Developments in polynesian ethnology,* editado por Alan Howard y Robert Borofsky, pp 13-46.University of Hawaii Press. Honolulu.

_____ 1990 Monumental architecture and power in polynesian chiefdoms: a comparison of Tonga and Hawaii. *World Archaeology* 22:206-222.

Koch-Grünberg, Theodor 1906 The Die Makú. *Antropos* vol I: 877-906.

_____ 1994 Informe sobre mis viajes al alto río Negro y al Caquetá en los años 1903-1905. *Boletín del Museo del Oro* 36:113-134.

_____ 1995 *Dos años entre los indios*. Editorial Universidad Nacional, vols I y II. Santafe de Bogotá.

Kohn, Eduardo 2002 Infidels, virgins, and the black-robed priest: A backwoods history of Ecuador's montaña Region. *Ethnohistory* 49(3):545-582.

Krech, Shepard 1999 *The ecological indian. Myth and history*. W.W. Norton y Company. New York - London.

Kuhn, Steve 1994 A formal approach to the design and assembly of transported toolkits. *American Antiquity* 59:426-442.

_____ y Mary C. Stiner 2001 The antiquity of hunter-gatherers. *Hunter-gatherers. An interdisciplinary perspective*, editado por C. Panter-Brick, R. Layton y P. Rowley-Conwy, pp 99-142. Cambridge University Press.

Lanata, José y Luís Borrero 1999 The archaeology of hunter-gathers in South America. Recent history and new directions. *Arcaheology in Latin America*, editado por G. Politis y B. Alberti, pp 76-90. Routledge. London New Cork.

Lange, F.W. 1984 Elite participation in PreColumbian ceramic transfer in Costa Rica. *Interregional ties in Costa Rica*, editado por E. Skirboll y W. Cramer, pp 143-178. Oxford.

Langebaek, Carl 1987 *Mercados, poblamiento e interación étnica entre los Muisca*. Colección bibliográfica, Banco de la República. Bogotá.

_____ 1995a Caminos del piedemonte oriental, sistemas de comunicación prehispánica entre los Andes Orientales y el piedemonte Llanero. *Caminos reales de Colombia*, editado por Mariano Useche, pp 73-83, Fondo FEN Colombia.

_____ 1995b *From hunters and gatherers to Muisca, campesinos and hacendados in the Eastern highlands of Colombia -An archaeological survey in the Valles of Fúquene and Susa.* University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology No 9. Pittsburgh - Bogotá: University of Pittsburgh, Department of Anthropology - Universidad de Los Andes, Departamento de Antropología.

_____ 1996 (1992) *Noticias de cacique muy mayores*. Editorial Universidad de Antioquia, Ediciones Uni Andes.

_____ 1997 ¿Quien vive aquí? Vivienda y cambio social en Colombia prehispanica: un ensayo preliminar. *Nuevas memorias sobre las antigüedades Neogranadinas o de la cronología en la arqueología colombiana y otros asunt*,. editado por Santiago Mora y Franz Flórez, pp 73-97. Colciencias, Editorial Guadalupe.

_____ 2000 Cacicazgos, orfebería y poltica preshispánica: una perspectiva desde Colombia. *Arqueología del Area Intermedia* 2:11-45.

_____ y Felipe Cardenas 1996 (editores) *Chieftains, power y trade: regional interaction in the intermediate area of the Americas.* Universidad de Los Andes. Bogotá.

_____; Emilio Piazzini; Alejandro Dever; Iván Espinosa 2002
*Arqueología y guerra en el valle de Aburrá: estudio de cambios sociales en una región del noroccidente de Colombia*. Ediciones Uniandes.

Larsen, Clark Spencer 1995 Biological changes in human populations with agriculture. *Annual Review of Anthropology* 24:185-213.

Lathrap, Donald W. 1968 The "hunting" economies of the tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective. *Man the hunter*, editado por R.B. Lee y I. Devore, pp 23-29. Aldine publishing Company, Chicago.

_____ 1970a *The upper Amazon*. Thames and Hudson.

_____ 1970b A formal analysis of Shipibo-Conibo pottery and its implications for studies of Panoan prehistory. *Paper presented at the 35th annual meeting of the society for American Archaeology*, Mexico city.

_____ 1971 Complex iconographic features shared by the Olmec and Chavín and some speculations on their possible significance. *Paper presented at El primer Simposio de correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericano*, Salinas Ecuador.

_____ W. 1974 The moist tropics, the arid lands, and the appearance of great art styles in the new world. *Special publications Museum of Texas, Tech University 7*. pp 115-158.

_____ W. 1977 Our father the cayman, our mother the gourd: spinden revisited, or a unitary model for the emergence of agriculture in the new world. *Origins of agriculture*, editado por Chrales A. Keed, pp 713-751. Mouton Publishers.

Layton Robert, Robert Foley y Elizabeth Williams 1991 The transition between hunting and gathering and the specialized husbandry of resources. *Current Anthropology* 32(3):255-274.

Leacock, Eleanor 1992 Women's status in egalitarian society: Implications for social evolution. *Current Anthropology* 33(1): 225-259.

_____ 2003 (1983) Interpreting the origins of gender inequality: conceptual and historical problems. *Anthropological Theory. An introductory history* – tercera edición -, editado por R. Jon McGee y Richard L. Warms, pp 485-500. McGraw Hill. Toronto.

Lederman, Rena 1990 Big men, large and small? Towards a comparative perspective. *Ethnology* 29(1):3-13.

Lee, Richard B. 1968 What hunters do for a living, or how to make out on scare resources. *Man the hunter,* editado por Richard B. Lee y Irven DeVore, pp 30-43. Aldine, Chicago.

_____ 1969 !Kung Bushman subsistence - an input/output analysis. *Ecological studies in cultural anthropology,* editado por Andrew P. Vayda, pp 47-79. New York: Natural History Press.

_____ 1972 Work effort, group structure and land-use in contemporary hunter-gatherers. *Settlement and urbanism,* editado por Peter J. Ucko, Ruth Tringhan y G.W. Dimbelby, pp 177-185. Duckworth.

_____ 1990 The Hunters: scarce resources in the Kalahari. Man the hunter -1968 -. Reimpresión en *Conformity y conflict. Readings in cultural antropology*, editado por J.P. Spradley y D.W. McCurdy, pp 123-138. Harper Collins Publisher.

_____ 1992 Art, science, or politics? The crisis in hunter-gatherer studies. *American Anthropologist* 94(1):31-54.

LeGrand, Catherine 1984 De las tierras públicas a las propiedades privadas: acaparamiento de tierras y conflictos en Colombia. *Lecturas de Economía* 13:13-50.

Lehmann Johannes; Dirse Kern; Laura German; Joe McCann; Gilvan Coimbra Martins; Adonis Moreira 2003 Soil fertility and production potential. ***Amazonian dark***

*earths,* editado por J Lehmann, D. Kern, B. Glaser y W. Woods, pp 105-124. Kluwer Academic Publishers. The Netherlands.

Lemonnier, Pierre 1996 Food, competition, and the status of food in New Guinea. *Food and the status quest. An interdisciplinary perspective*, editado por Polly Wiessner y Wulf Schiefenhovel, pp 219-234. Berghahn Books. Providence-Oxford.

Leone, Mark 1997 A Historical archaeology of capitalism. *American Anthropologist* 2:251-268.

Lévi-Strauss, Claude 1961 *A world on the Wane*. Hutchinson of London.

_____, Claude 1967 The social and phychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso. *Comparative political systems. Studies in the politics of pre-industrila societies*, editado por Ronald Cohen y John Middleton, pp 45-62. The Natural History Press. New York.

_____, Claude 1978 *Myth and meaning. Five talks for radio by Claude Lévi-Strauss*. University of Toronto Press. Toronto-Buffalo.

_____, Claude 1987 *Antropology and myth: lectures 1951-1982*. Oxford: Basil Blackwell.

Lillios, Katina 1999 Objetcs of memory: the ethnography and archaeology of heirlooms. *Journal of Archaeological Method and Theory* 6(3): 235-262.

Linares, Olga F. 1976 Garden hunting in the American tropics. *Human Ecology* 4(4):331-349.

_____. 1977 *Ecology and the arts in ancient Panama. On the development of social rank and simbolism in central provinces.* Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

Lindenbaum, Shirley 2004 Thinking about Cannibalism. *Annual Review of Anthropology* 23:475-498.

Lindstrom, Lamont 1984 Doctor, lawyer, wiseman, priest: bigmen and knowledge in Melanesia. *Man* 19:291-309.

_____ 1990 Big men as ancestors: inspiration and Copyrights on Tanna (Vanuatu). *Ethnology* 29(4): 313-327.

Little, Paul 1992 *Ecología política del Cuyabeno. El desarrollo no sostenible de la Amazonía*. Ediciones ABYA-YALA.

_____ 1999 Environments and environmentalism in anthropological research: facing a new millennium. *Annual Review of Anthropology* 28:253-284.

_____ 2001 *Amazonia. Territorial struggles on perennial frontiers.* The Johns Hopkins University Press. Baltimore y London.

Lizot, Jacques 1977 Population, resources and warfare among the Yanomami. *Man* 12:497-517.

_____ 1992 *El circulo de los fuegos. Vida y costumbres de los indios Yanomami*. Monte Avila Editores. Caracas.

Llanos, Juan Manuel 1997 Artefactos de molienda en la región del Medio río Caquetá (Amazonía Colombiana). *Boletín de Arqueología. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales* 12(2):3-95.

Llewelyn-Davis, Melissa 1996 (1981) Women, warriors, and patriarchs. *Anthropological theory. An introductory history*, editado por R. Jon McGee y Richard L. Warms, pp 414-429. Mayfield Publishing Company. London, Toronto.

Lopiparo, Jeanne 2002 A sencond voice: crafting cosmos. *The languages of archaeology*, Rosemary A. Joyce, pp 68-99. Blackwell Publishing.

Lorrain, Claire 2000 Cosmic reproduction, economics and politics among the Kulina of Southwest Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6:293-310.

Lu Holt, Flora 2005 The catch-22 of conservation: indigenous peoples, biologists, and cultural change. *Human Ecology* 33(2):199 - 215.

Lyman, R. Lee 2004 Aboriginal overkill in the intermountain west of North America. *Human Nature* 15(2):169-208.

MacCormack, Geoffrey 1976 Reciprocity. *Man* 11(1):89-103.

MacDonald, Douglas y Barry L. Hewlett 1999 Reproductive interest and foragers mobility. *Current Anthropology* 40(4):501-523.

MacNeish, Richard y Antoinette Nelkin-Turner 1983 The Preceramic of Mesoamerica. *Journal of Field Archaeology* 10(1)71-84.

Mahecha, Dany y Carlos Eduardo Franky 2001 Territorio y subsistencia en los Nukak, grupos nómadas habitantes de la amazonía colombiana. *Memorias del simposio pueblos y ambientes: una mirada al pasado precolombino*, editado por Gaspar Morcote, pp 121-130. Academia Colombiana de Ciencias Exactas, físicas y Naturales. Colección memorias No 10.

_____, Gabriel Cabrera 2000 Nukak, Kakua, Juhup y Hupdu (Makú). Cazadores nómadas de la Amazonía colombiana. *Geografía humana de Colombia. Amazonía Amerindia. Territorio de diversidad cultural* Tomo VII, Vol II, pp 129-211. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Malthus, Thomas R 1998 (1798) *An essay on the principles of population*. Prometheus Books. New York.

Mansilla, H.C 1993 Las falacias de las nuevas teorías sobre el desarrollo sustentable y sus consecuencias ecológicas. *Amazonía: escenarios y conflictos,* editado por Lucy Ruiz, pp 291-303. Cedime - Abya-Yala.

Marcus, Geoger 1989 Chieftainship *Developments in Polynesian ethnology*, editado por Allan Howard y Robert Borofsky, pp 175-209. University of Hawaii press. Honolulu.

Marquardt, William H. 1994 The role of archaeology in raising environmental consciousness. An example from southwest Florida. historical ecology. *Cultural knowledge and changing landscapes*, editado por Carole L. Crumley, pp 203-221. School of American research press, Santa fe, New Mexico.

Martin, Calvin 1978 *Keepers of the game. Indian-animal relationships and the fur trade*. University of California Press.

_____ 1992 *In the spirit of the earth. Rethinking history and time*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore and London.

Martin, Kay M 1969 South American foragers: a case study in cultural devolution. *American Anthropologists* 71(2):243-260.

Martin, Paul S. 1966 Africa and Pleistocene overkill. *Nature* 212:339-342.

_____ 1984 *Prehistoric overkill: the global model. Quaternary extinctions: a prehistoric revolution.* Tucson: University of Arizona Press.

Martin, Percy A 1918 The influence of the United States on the opening of the Amazon to the world's commerce. *The Hispanic American Historical Review* 1(2):146-162.

Marvin J. Allison 1984 Paleopathology in peruvian and chilean Populations. *Paleopathology at the origins of agriculture,* editado por Mark N. Cphen y George J. Armelagos, pp 531-555. New York, Academic Press.

Marwitt, John P. 1975 Archeological reserch in the colombian Llano. Paper Presented at the Annual Meeting for the American Anthropological Association. San Francisco.

Matapí Carlos y Uldarico Matapí 1997 *Histora de los Upichia*, Tropenbos Colombia.

Mauss, Marcel 2000 (1925) *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*. W.W. Norton y Company.

McCann, Joseph; William I. Woods y D.W. Meyer 2001 Organic matter and anthrosols in Amazonia: interpreting the Amerindian legacy. *Sustainable management of soil organic matter,* editado por R.M. Rees, B.C. Ball, C.D. Campbell y C.A. Watson, pp 180-189. CAB International.

Meggers, Betty 1954 Environmental limitation on the development of culture. *American Anthropologist* 56:801-824.

_____ 1957 Environment and culture in the Amazon basin: an appraisal of the theory of environmental determinism. *Studies in human ecology,* pp 71-89. Social science Monographs No 3 Washington, D.C. Panamerican Union.

_____ 1960 The law of cultural evolution as a practical research tool. *Essays in the science of culture in honor of Leslie A. White,* editado por Gertrude E. Dole y Robert L. Carneiro, pp 302-316. Thomas Y. Crowell Company. New York.

_____ 1971 *Amazonia: man and culture in a counterfeit paradise*. Chicago: Aldine.

_____ 1991 Cultural evolution in Amazonia. *Profiles in cultural evolution,* editado por A. Terry Rambo y Kathleen Gillogly, pp 191-216. Anthropological Papers No. 85. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.

_____ 1994 Prehistoric cultural development in Amazonia: an archaeological perspective *Research and Exploration National Geographic Society.* 10 (4): 398-421.

_____ 1995 Judging the future by the past: the impact of environmental instability on prehistoric Amazonian populations. *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world*, editado por L. E. Sponsel, pp. 15-43. Tucson: Univesity of Arizona Press.

_____ y Clifford, Evans 1983 Lowland South America and the Antilles. *Ancient South Americans*, editado por J.D. Jennings, pp 287-335. W.H. Freeman.

Meggitt, Meryn 1977 *Blood is their argument: warfare among the Mae Enga tribesmen of the New Guinea highlands.* Palo Alto, California: Mayfield.

Meillassoux, Claude 1973 On the mode of production of the hunting band. *French perspectives in African studies*, editado por P. Alexandre, pp 187-203. London: Oxford University press.

Meltzer, David 1997 Monte Verde and the Pleistocene peopling of the Americas. *Science* 276:754-755.

_____ 1998 Why we still don't know when the first people came to North America. Presented at the 31st Annual Chacmool Conference. *On being first: cultural innovation and environmental consequences of first peopling*. Calgary Archaeology Association, Calgary, Alberta, Canada.

_____ 2002 What do you do when no one's been there before? Thoughts on the exploration and colonization of new lands. *The Pleistoce colonization of the New World*, editado por N. Jablonski, pp 27-58. Memoirs of the California Academy of Science. San Francisco, California.

_____ y Tom Dillehay 1999 The search for the earliest Americans. *Archaeology* 52 (1):60-61.

Mercader, Julio 2003 Introduction. The Paleolithic settlement of rain forest. Under the Canopy, editado por Julio Mercader, pp 1-31. Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey, and London.

_____, Freya Runge, Luc Vrydaghs, Hughes Doutrelepont, Corneille E. N. Ewango y Jordi Juan Tresseras 2000. Phytoliths from archaeological sites in the tropical forest of Ituri, Democratic Republic of Congo. *Quaternary Research* 54: 102-112.

Mercader, Julio, M.D. Garralda, O. Pearson y R. Bailey 2001 Eight hundred-year-old human remains from the Ituri rain forest. Democratic Republic of Congo: The

rock shelter site of Matangai Turu NW. *American Journal of Physical Anthropology* 115:24-37.

Mercado, Pedro 1966 *Historia de la provincia del nuevo reino y Quito de la Compañía de Jesús*. Vol. 2 Libro VIII: De la misión de los Llanos. Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía desde Jesús en Venezuela, editado por José del Rey Fajardo, S.J., pp 1-141. Fuentes para la historia Colonial de Venezuela no 79. Caracas.

Meyers, J.T. 1971 The origins of agriculture: an evaluation of hypotheses. *Prehistoric agriculture*, editado por Stuart Struever, pp 101-121. Garden City, NJ: Natural History Press.

Milton, Katharine 1984 Protein and carbohydrate resources of the Maku indians of nortwestern amazonia. *American Anthropologist* 86(1):7-27.

Molano, Alfredo 1987 *Selva adentro*. El Ancora Editores.

_____ 1991 *Siguiendo el corte. Relato de guerra y de tierras*. El Ancora Editores.

Mora, Santiago 1995 La metáfora ecológica: simbolismo y conservación. *Revista Colombiana de Antropología* 32:103-124.

_____ 1999 Adaptation, environmental transformation and co-evolution: a case study from the colombian tropical rainforest, Amazonia. Paper presented at the center for the study of Institutions, population and enviromental change. Indiana University, summer Institute. May 1999. Bloomington.

_____ 2000 Ámbito pasado y presente en la arqueología colombiana. *Arqueología del Área Intermedia* 2:153-181.

_____ 2001 Suelos negros y sociedad: un sistema agrícola de entonces, ¿un sistema agrícola de ahora? *Desarrollo sostenible en la Amazonía ¿Mito o realidad?* editado por Mario Hiraoka y Santiago Mora, pp 31-45. Editorial Abya-Yala. Quito Ecuador.

_____ 2003 *Early inhabitants of the amazonian tropical rain forest. A study of humans and environmental dynamics*. Edición bilingue Castellano – Inglés. University of Pittsburg Latin American Archaeological Reports.

_____ 2005 De la invención, reinvención y descubrimiento del paisaje amazónico y sus habitantes. *Arqueología Suramerican -Arqueología Sul-americana* 1(1):76-95. 2005.

_____ en prensa La construcción del pasado Amazónico: etnografía y arqueología. *Arqueología del Area Intermedia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia.

_____ y Cristobal Gnecco 2003 Archaeological hunter-gatheres in tropical forest: A view from Colombia. *Under the canopy. The archaeology of tropical rain forest*, editado por Julio Mercader, pp 271-290. Rutgers University Press.

_____; Inés, Cavelier y Luisa F. Herrera 1989 Itinerancia, intensificación y rastrojos: un caso amazónico. *Revista de Antropología y Arqueología, Universidad de los Andes* 5(1-2):135-151.

_____; Luisa F. Herrera; Inés, Cavelier y Camilo, Rodríguez 1991 *Cultivars, anthropic soils and stability a preliminary report of archaeological research in Araracuara colombian amazonia*. Latin American Archaeology Reports, University of Pittsburgh.

Moran Emilio F. 1981 *Developing the Amazon*. Bloomington. Indiana University Press.

_____ 1991 Human adaptive stategies in amazonian blackwater ecosystems. *American Anthropologist* 93(2): 361-382.

Morcote, Gaspar y Rodrígo Bernal 1999 Pueblos y palmas en las Américas. Ponencia presentada durante el I congreso de arqueología en Colombia: La arqueología colombiana ante los nuevos paradigmas del siglo XXI. Sociedad Colombiana de Arqueología - Universidad de Caldas Manizales, 28 al 30 de octubre de 1999.

_____ y Rodrígo Bernal 2001 Remains of palms (palmae) at archaeological sites in the New World: a review. *The Botanical Review* 67(3):309-350.

_____; Gabriel Cabrera; Dany Mahecha; Carlos Eduardo Franky; Inés Cavelier 1998 Las palmas entre los grupos cazadores-recolectores de la Amazonia Colombiana. *Caldasia* 20(1):57-74.

Morey, Nancy 1975 *Ethnohistory of the Colombian and Venezuelan Llanos.* Ph.D Dissertation. Salt Lake City .

_____ y Robert Morey 1973 Foragers and farmers: differential consequences of spanish contact. *Ethnohistory* 20/3:229-246.

_____ 1976 Bosquejo breve de la arqueología de los Llanos. *Revista Trocha* 5(40):14-19.

Morey, Robert 1979 A joyful harvest of souls: disease and the destruction of the Llanos Indians. *Antropológica* 52:77-108.

Moseley, Michael E. 1975 *The maritime foundations of andean civilization*. Menlo Park, CA:Benjamin/Cummings.

Moss, Madonna L 1993 Shellfish, gender, and status on the Northwest Coast: reconciling archaeology, ethnography, and ethnohistorical record of the Tlingit. *American Anthropologist* 95(3):631-652.

Muller, M.M.; M.F. Guimarães; T. Desjardins; D. Mitja 2004 The relationship between pasture degradation and soil properties in the brazilian amazon: a case study. *Agriculture Ecosystems & Environment* 103:279-288.

Murdock, Peter 1974 South American culture areas. *Native South Americans. Ethnology of the least known continent,* editado por Patricia J. Lyon, pp 22-39 Little, Brown and Company. Boston.

Myers, Norman 1985 Tropical deforestation and species extinctions. *Futures* 17:451-463.

Myers, Thomas P. 1988 El efecto de las pestes sobre las poblaciones de la Amazonía alta. *Amazonía Peruana* 8(15):61-81.

Myllyntaus,Timo 2001 Environment in explaining history. Restoring humans as part of nature. *Encountering the past in nature. Essays in environmental history,* editado por Timo Myllyntaus y Mikko Saikku, pp 141-160. Ohio University Press.

Naipaul, V.S. 2003 (1969) *The loss of El Dorado. A colonial history*. Vintage Books. A Division of Random House, Inc, New York.

Neves Goes Eduardo 1998 Twenty years of Amazonian archaeology in Brazil (1977-1997). *Antiquity* 72:625-632.

Neves Goes Eduardo 2001 Indigenous historical trajectories in the upper Rio Negro basin. *Unknown Amazon*, editado por Colin McEwan, Cristiana Barreto y Eduardo Neves, pp 266-286. British Museum Press, London.

_____; James B. Petersen; Robert N. Bartone y Carlos A.da Silva 2003 Historical and social cultural origins of amazonian dark eaths. *Amazonian dark earths*, editado por J Lehmann, D. Kern, B. Glaser y W. Woods Kluwer, pp 29-50 Academic Publishers. The Netherlands.

Nietschmann, Bernard 1973 *Between land and water: the subsistence ecology of the Miskito indians of eastern Nicaragua.* New York, Seminar Press.

Nordenskiold, Erland 1931 *Orgin of the indian civilizations in South America.* Elanders Boktryckeri Aktiebolag. Goteborg. Sweden.

Nugent, Stephen 1981 Amazonia: ecosystem and social system. *Man* 16:62-74.

_____ 1982 "Civilization" "society" and "anomaly" in Amazonia. *Theory and explanation in archaeology*, editado por C. Renfrew, M. Rowlands y B. Segraves, pp 231-240. Academia press. New York.

Núñez Cabeza de Vaca, Alvaro 1984 *Naufragios y comentarios*. Madrid: Historia 16.

Obeyesekere, Gananath 1992a *The apotheosis of capitan Cook: European mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.

_____ 1992b "British Cannibals: contemplation of an event in the death and resurrection of James Cook, explorer. *Critical Inquiry* 18:630-654.

O'Brien, Williams 2002 The nature of shifting cultivation: stories of harmony, degradation, and redemption. *Human Ecology* 30(4):483-502.

Ortner, Sherry B. 1996 Is female to male as nature is to culture? *Anthropological theory. An introductory history*, editado por R. Jon McGee y Richard L. Warms, pp 402-413. Mayfield Publishing Company. London, Toronto.

Orton, James 1875 *The Andes and the Amazon or across the continent of South America.* New York: Harper y Brothers, Publishers.

Oswalt, Wendell H. 1976 *An anthropological analysis of food-getting technology.* New York: John Wiley.

Padoch, Christine y Wil de Jong 1992 Diversity, variation, and change in ribereño agriculture. *Conservation of neotropical forest: working from traditional resource use*, editado por Kent H. Redford y Christine Padoch. pp158-174. Columbia University press.

Passes, Alan 2004 The place of politics: powerful speech and women speakers in everyday Pa'ikwené (aplikur) life. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10:1-18.

Patterson, Thomas C. 1994 Toward a properly historical ecology. *Historical ecology. Cultural knowledge and changing landscapes*, editado por Carole L. Crumley. Pp 223-237. School of American research press, Santa fe, New Mexico.

Pauketat, Timothy R. 1996 The Foundations of inequality within a simulated Shan community. *Journal of Anthropological Archaeology* 15:219-236.

Paynter, Robert 1989 The archaeology of equality and inequality. *Annual Review of Anthropology* 18:369-399.

Peterson, Nicolas 1993 Demand sharing: reciprocity and the pressure for generosity among foragers. *American Anthropologist* 95(4):860-874.

Pfaff Alexander S. P. 1999 What drives deforestation in the Brazilian Amazon? Evidence from satellite and socioeconomic data. *Journal of Environmental Economics and Management*, 37(1): 26-43.

Phillips, Philip 1955 American archaeology and general anthropological theory. *Southwestern Journal of Anthropology* 11:246-250.

Pineda, Roberto 1993a La vida cotidiana en el barracón de la casa Arana. *Pasado y presente de Amazonas: su historia económica y social,* editado por Roberto Pineda y Beatriz Alzate, pp 55-66. Memorias VI Congreso de Antropología en Colombia. 1992 Departamento de Antropología. Universidad de Los Andes.

_____ 1993b Etnocidio, proyectos de resistencia y cambio sociocultural en el bajo Caquetá-Putumayo. *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, editado por François Correa, pp 183-202. Instituto Colombiano de Antropología.

_____ 2003 La metamorfosis de la historia en la Amazonia. *Boletín de Historia y Antigüedades*. Vol XC, No 822, pp 459-485.

Piperno, Dolores R. 1999 Report on phytoliths from the site of Peña Roja, Western Amazon basin. Fundación Erigaie. Inédito.

_____ y D. Pearsall 1998 *The origins and development of agriculture in the lowland Neotropics of Latin America.* San Diego: Academic Press.

Politis, Gustavo 1996a Moving to produce: Nukak mobility and settlement patterns in Amazonia. *World Archaeology* 27(3):492-511.

_____ 1996b *Nukak.* Instituto Amazónico de investigaciones científicas, SINCHI.

_____ 2000 Patrones de descarte de los Nukak: implicaciones para la arqueología de los cazadores-recolectores. *Arqueología del Area Intermedia* 2:99-124.

_____ 2001 Foragers of the Amazon. The last survivors or the first to succeed? *Unknow Amazon*, editado por Colin McEwan, Christiana Barreto y Eduardo Neves, pp 26-49. British Museum. London.

Porro, Antonio 1994 Social organization and political power in the Amazon floodpain: the ethnohistorical sources. *Amazonian Indians: from prehistory to the present*, editado por Anna Roosevelt, pp 79-94.University of Arizona Press, Tucson.

Posey, Darrell A. 1982 The keepers of the forest. *Garden* 6(1):18-24.

_____ 1985 Native and indigenous guidelines for new amazonian development strategies: understanding biological diversity through ethnoecology. *Man's impact on forests and rivers*, editado por John Hemming, pp 156-181. Change in the Amazon basin, 1. Manchester: Manchester University press.

_____ 2002 Upsetting the sacred balance. Can the study of indigenous knowledge reflect cosmic connectedness? *Participating in development,* editado por Paul Sillitoe, Alan Bicker y John Rottler, pp 24-42. Routledge, London y New York.

Prance, Ghillean Tolmie 1978 The origin and evolution of the Amazon flora. *Interciencia* 3(4):207-222.

_____ 1982 Forest refuges evidence from woody angiosperms. *Biological diversification in the tropics*, editato por G.T. Prance, p137-156. Columbia University Press, New York.

Preucel, Robert 1991 The Philosophy of archaeology. *Processual and Postprocessual archaeologies,* editado por Robert Preucel, pp 17-29. Centre for Archaeological Investigations. Southern Illinois. University at Carbondale.

Price, David 1989 *Before the buldozer: The Nambiquara indians and the World Bank*. Seven Locks press.

Price Douglas T. y Anne Birgitte Gebauer 1995 New perspectives on the transition to agriculture. *Last Hunters-First Farmers: New perspectives on the prehistoric transition to agriculture*, editado por T.D. Price, pp 3-19. School of American Research Press, Santa Fe.

Raby, Peter 2001 *Alfred Russel Wallace A life*. Princenton University Press. Princenton and Oxford.

Raimondy, Antonio 1863-1864 On the frontier province of Loreto in North Peru. *Proceedings of the Royal geographical Society of London* 8(3):58-62.

Rainbird, Paul 2002 A message for our future? The Rapa Nui (Eastern Island) Ecodisaster and Pacific island environments. *World Archaeology* 33(3):436-451.

Ranere Anthony y Richard Cooke 1991 Paleoindian occupation in the central american tropics. Clovis: origins and human adaptation. *Peopling of the Americas. Centre for the study of the first americans*, editado por R. Bonnichsen y K. Fladmark, pp 237-253. Department of Anthropology, Oregon State University, Corvallis.

_____ 2003 Late glacial and early Holoce occupation of Central America tropical forest. *Under the canopy*, editado por Julio Mercader, pp 219-248. Rutgers University Press. New Brunswick, New Jersey, and London.

Rappaport, Roy A. 1967a *Pigs for the ancestors: ritual in the ecology of the New Guinea people*. New Haven: Yale University press.

_____ 1967b Ritual regulations of environmental relations among a New Guinea People. *Ethnology* 6:17-30.

_____ 1979 *Ecology, meaning and religion*. North Atlantic Books, Berkeley, California.

Redford, Kent 1991 The ecologically noble savage. *Cultural Survival Quarterly* 16:46-48.

_____ 1993 Hunting in neotropical forest: a subsidy from nature. *Tropical forest people and food. Biocultural interactions and applications to development*, editado por C.M. Hladik, A. H. Ladik, O Linares, H. Pagezy, A Semple y M. Hadley, pp 227-34. Man and the biosphere series. UNESCO and Parthenon publishing group.

Redford, Kent y S. Sanderson 1992 The brief, barren marriage of biodiversity and sustainability. *Bulletin of the Ecological Society of America* 73(1):36-38.

_____ y John G. Robinson 1985 Hunting by indigenous peoples and conservation of game species. *Cultural Survival* 9(1):41-44.

_____ y Allyn MacLean Stearman 1993 Biodiversity conservation and forest-dwelling native amazonians: interests in common or in collision. *Conservation Biology* 7(2):248-255.

_____ y Steven E. Sanderson 2000 Extracting humans from nature. *Conservation Biology* 14(5):1362-1364.

Redman, Charles L. 1999 *Human impact on ancient environments*. The University of Arizona Press. Tucson.

Redmond, Elsa 1994 External warfare and the internal politics of northern South American tribes and chiefdoms. *Factional competition and political development in the New World,* editado por Elizabeth M. Brumfiel y John W. Fox, pp 44-54.Cambridge University press.

_____ 1998 In war and peace. Alternative paths to centralized leadership. *Chiefdoms and chieftaincy in the Americas*, editado por Elsa M. Redmond, pp 69-103. University of Florida Press.

_____ y Charles S. Spencer 1994 Savanna chiefdoms of Venezuela. *Research and Exploration National Geographic Society*. 10(4): 422-439.

Reichel, Elizabeth 1989 La danta y el delfín: manejo ambiental e intercambio entre dueños de maloca y chamanes el caso Yukuna-Matapi (Amazonas). *Revista de Antropología* 1-2:68-133.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1965 *Colombia*. Ancient Peoples and Places.Thames and Hudson, London. Frederick A. Praeger, Publishers, New York.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1968 *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1972a *San Agustín: a culture of Colombia.* Thames and Hudson. London.

_____ 1972b The feline motif in prehistoric San Agustin sculpture. *The cult of the feline,* editado por E. Benson, pp 51-68. Washington; Dumbarton Oaks Research Library and collection.

_____ 1977a Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial. *Estudios Antropológicos.* Biblioteca básica Colombiana. Instituto Colombiano de Cultura.

_____ 1977b El simbolismo de caza, pesca y alimentación entre los Desana. *Estudios Antropológico*, pp 333-354 Biblioteca básica Colombiana. Instituto Colombiano de Cultura.

_____ 1978a *Beyond the milky way. Hallucinatory imagery of the Tukano indians*. UCLA Latin American center publications. University of California. Los Angeles.

_____ 1978b Colombia indígena-período prehispánico. *Manual de Historia de Colombia.* Instituto Colombiano de Cultura I:33-115, Bogotá.

_____ 1979 Desana shamans' rock crystals and the hexagonal universe. *Journal of Latin American Lore* 5(1):117-128.

_____ 1986 *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Fundación Segunda Expedición Botánica. Litografía Arco, Bogotá.

_____ 1990 Algunos conceptos de los indios Desana del Vaupés sobre manejo ecológico. *La selva humanizada: ecología alternativa en los trópico húmedo colombiano*, editado por François Correa, pp 35-41. Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, CEREC.

_____ 1996a *The forest within. The world-view of the Tukano Amazonian Indians.* Themis Books, Green Books, Fozhole, Dartington, COAMA programme y Gaia Foundation, London.

_____ 1996b *Yuruparí. Studies of an Amazonian foundation myth*. Distributed by Harvard University Press. Harvar University Centre for the Study of World Religions. Cambridge, Massachusetts.

_____ 1997 *Chamanes de la Selva Pluvial. Ensayos sobre los Indios Tukano del Noroeste Amazónico*. Themis Books. COAMA, Fundación GAIA, Londres.

Reina, Leonardo 1988 Informe de comisión entre la comunidad indígena Nukak, corregimiento de Calamar, Guaviare. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología. Inédito.

_____ 1990 Actividades relacionadas con los Nukak. *Mopa Mopa* 5:17-28.

_____ 1992 Los Nukak: cacería, recolección y nomadismo en la Amazonía. *Diversidad es riqueza*, pp 62-64. Consejería Presidencial para los Derechos Humanos ICAN. Santafé de Bogotá.

Renouf, M. A. P. 1991 Sedentary hunter-gatherers: a case for northern coasts. *Between bands ans states*, editado por Sussan A Gregg, pp 89-107. Center for Archaeological Investigations, Ocassinal paper No 9. Southern Illinois University.

Reyes, Alejandro (s.f) Conflicto y territorio en Colombia. *Colonización del bosque húmedo tropical*, pp 55-65.Fondo de promoción de la cultura, Corporación colombiana para la Amazonía Araracuara. COA.

Richards, Paul 1996 (1952) *The tropical rain forest: an ecological study*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rindos, David 1980 Symbiosis, instability, and the origins and spread of agriculture: A new model. *Current Anthropology* 21(6):751-772.

_____ 1984 *The origins of agriculture: an evolutionary perspective*. Orlando Academic Press.

Ritchie, Mark 1996 *Spirit of the rainforest; a Yanomamo shaman's story.* Chicago: Island Lake Press.

Rival, Laura 1992 The growth of family rees: Understanding Huaorani perceptions of the forest. *Man* 28(4):635-652.

_____ 1998 Domestication as a historical and symbolic process: *Wild gardens and cultivated forest in the ecuadorian Amazon. Advances in Historical Ecology*, editado por William Balée, pp 232- 250. Columbia University Press.

_____ 2002 *Trekking through history. The Huaorani of Amazonian Ecuador*. Columbia University Press. New York.

Rivero, P Juan, S.J. 1956 (1733) *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta.* Biblioteca de la Presidencia de Colombia. Bogotá.

Roosevelt, Anna 1980 *Parmana. Prehistoric maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco.* Academic Press.

_____ 1997 *The excavations at Corozal, Venezuela: stratigraphy and ceramic seriation.* Yale University publications in Anthropology.

_____ 1998 Ancient and modern hunter-gatherers of lowland South America. *Advances in Historical Ecology*, editado por William Balée, pp 190- 212. Columbia University Press.

_____ 1999 The maritime, highland, forest dynamic and the origins of complex culture. *The Cambridge history of the native peoples of the Americas. South America* Vol III. Pp 264-349. Cambridge University press.

Roosevelt, M. Lima da Costa, C. Lopes Machado, M. Michab, N. Mercier, H. Valladas, J. Feathers, W. Barnett, M. Imazio da Silveira, A. Henderson, J. Sliva, B. Chernoff, D. S. Reese, J. A. Holman, N. Toth, K. Schick 1996 Paleoindian cave dwellers in the Amazon: the peopling of the Americas. *Science* 19; 272 (5260):373-384.

Roosevelt, Theodore 1969 (1914) *Through the brazilian wilderness*. Greenwood Press, Publishers, New York.

Rouse, Irving 1953 The Circum-Caribbean theory, an archaeological test. *American Anthropologist* 55(2):188-200.

_____ y José Cruxent 1963 *Venezuelan archaeology.* Yale: New Haven.

Russell, Emily 1997 *People and the land through time*. Yale University Press. New Haven & London.

Ruyle, Eugene E. 1973 Slavery, surplus, and stratification on the Northwest Coast: The ethnoenergetics of an incipient stratification system. *Current Anthropology* 14(5):603-631.

Sabloff, Jeremy 1971 The collapse of classic Maya civilization, editado por Harte, John y Robert H. Socolow, pp 16-27. Patient Earth. Holt, Rinehart & Winston. New York.

Sabloff, Paula 1998 *Conversations with Lewis Binford*. University of Oklahoma Press.

Sahlins, Marshall 1958 *Social stratification in Polynesia*. AES Monograph 25. Seattle University of Washington press.

_____ 1960 Evolution: specific and general. *Evolution and culture,* editado por T.G. Harding, D. Kaplan, M.D. Sahlins y E.R. Service, pp 12-44. Ann Arbor. University of Michigan Press.

_____ 1964 Culture and environment: The study of cultural ecology. *Horizons of anthropology*, editado por Sol Tax, pp 132-147. Aldine Publishing Company. Chicago.

_____ 1968a *Tribesmen* Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

_____ 1968b Notes on the original affluent society. *Man the hunter*, editado por R.B Lee y I. Devore, pp 85-89. Aldine publishing Company, Chicago.

_____ 1972 *Stone age economics*. New York: Aldine.

_____ 1990 Pour man, big-man, rich man, chief: political types in Melanesia and Polynesia. Comparative studies in society and History, Vol 5(3):285-303. Reimpresión en *Conformity & conflict. readings in cultural antropology*, editado por J.P. Sprrradley y D.W. McCurdy, pp 334-348. Harper Collins Publisher.

_____ 1995 *How "natives" think about captain Cook, for example*. The University of Chicago Press. Chicago y London.

_____ 2003 Artificial maintained controversies. *Anthropology Today* 19(3): 3-5; 19(6): 21-23.

Sanders, William T 1974 Cultural ecology of nuclear Mesoamerica. *Man in adaptation. The biosocial background*, editado por Yehudi A. Cohen, pp 445-452. Aldine Publishing Company.

_____ 1984 Pre-industrial demography and social evolution. *On the evolution of complex societies. Essays in honor of Harry Hoijer 1982*, editado por William Sanders y Henry Wright, Robert McC Adams, pp 7-39. Undena Publications, Malibu.

_____ 1989 Tecnología agrícola, economía y política: una introducción. *Historia de la agricultura, época prehispánica siglo XVI*, editado por Teresa Rojas y William T. Sanders, pp 9-52. Colección Biblioteca de INAH. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Sandweiss, Daniel H y MacInnis Heather 1998 Quebrada Jaguay: early South American maritime adaptations. *Science* Vol 281, Issue 5384, pp 1830-1833.

Santos-Granero, Fernando 1986 Power, ideology and the ritual of reproduction in lowland South America. *Man* 21(4):657-679.

Salzmann, Philip Carl 1999 Is inequality universal? *Current Anthropology* 40(1):31-61.

Schmidt, Max 1974 Comments on cultivated plants and agricultural methods of South American Indians. *Native South Americans. Ethnology of the least known continent*, editado por Patricia J. Lyon, pp 60-68. Little Brown and Company.

Schurz, W. L. 1939 The distribution of population in the Amazon Valley. *Geographical Review* 15(2):206-225.

Searing, Robert 1980 Heterogeneidad cultural en el Noroeste de la hoya Amazónica. *Antropológicas Revista de la Sociedad Antropológica de Colombia.* Bogotá No 2. pp 105-117.

Service, Elman 1971 (1962) *Primitive social organization: an evolutionary perspective*. New York: Random House.

Sillitoe, Paul 1978 Big men and war in New Guinea. *Man* 13(2):252-271.

Silverwood-Cope, Peter 1972 *A contribution to the ethnography of the colombian Maku.* Ph.D. dissertation, Selwyn College, University of Cambridge.

Sioli, Harald 1987 The effects of deforestation in amazonia. *The Ecologist* 17(4/5):134-138.

Skole David L.; W.H. Chomentowski; W.A. Salas y A.D. Nobre 1994 Physical and human dimensions of deforestation in Amazonia. *BioScience* 44(5):314-322.

Slocum, Sally 1996 (1975) Woman the gatherer: male bias in anthropology. *Anthropological theory. An introductory history*, editado por R. Jon McGee y Richard L. Warms, pp 393-401. Mayfield Publishing Company. London, Toronto.

Smith, Adam T. 2003 *The political landscape. Constellations of authority in early complex polities.* University of California Press.

Smith Derek A. 2005 Garden game: shifting cultivation, indigenous hunting and wildlife ecology in Western Panama. *Human Ecology* 33(4):505-537.

Smith, Eric Alden y Mark Wishnie 2000 Conservation and subsistence in small-scale societies. *Annual Review of Anthropology* 29:493-524.

Smith, L. Monica 1999 The role of ordinary goods in premodern exchange. *Journal of Archaeological Method and Theory* 6(2):109-135.

Smith, J.H. Niegel 1983 Enchanted forest. *Natural History* 92(8):14-20.

_____ y R. E. Schultes 1990 Deforestatiom and shrinking crop gene pools in Amazonia. *Environmental Conservation* 17(3):227-234.

Sotomayor, Hugo; Dany Mahecha; Carlos Franky; Gabriel Cabrera y María L. Torres. 1998 La nutrición de los Nukak. Una sociedad amazónica en proceso de contacto. *Maguare* 13:117-142.

Spencer, Charles 1987 Rethinking the cheifdom. *Chiefdoms in the Americas*, editado por Robert D. Drennan y Carlos A. Uribe, pp 369-389. University Press of America. Lanham. New York. London.

Spencer, Charles 1998 Investigating the development of Venezuela chifdoms. *Chiefdoms and Chieftaincy in the Americas*, editado por Elsa M. Redmond, pp 104-137. University Press of Florida.

Sponsel, Leslie E. 1983 Yanomama warfare, protein capture, and cultural ecology: a critical analysis of the arguments of the opponents. *Interciencia* 8:204-210.

_____ 1989 Farming and foraging: a necessary complementarity in Amazonia? *Farmers as hunters: the implications of sedentism*, editado por Susan Kent, pp 37-45. New directions in archaeology. New York: Cambridge University Press.

Sponsel, Leslie E. 1998 The historical ecology of Thailand: increasing thresholds of human environmental impact from prehistory to the present. *Advances in Historical Ecology*, editado por William Balée, pp 376-404. Columbia University press. New York.

Spruce, Richard 1908 *Notes of a botanist on the Amazon and Andes*, editado por Alfred Russell Wallace. MacMillan and Co., Limited. London.

Stearman, Allyn 1989 *Yuquí forest nomads in a changing world.* Holt, Rienehart and Winston. New York.

_____ 1990 Yuquí foragers in the Bolivian Amazon: subsistence strategies, prestige, and leadership in an acculturating society. *Journal of Anthropological Research* 45:219-244.

Steel, Daniel 1999 Trade goods and Jivaro warfare: the Shuar 1850-1957, and the Achuar 1940-1978. *Ethnohistory* 46(4):745-776.

Steward, Julian H. 1946 The marginal tribes *Handbook of South American Indians.* Vol 1, Bureau of American Ethnology, bulletin 143. Smithsonian Institution, Washington, D.C.

Steward, Julian H. 1973 The patrilineal band. *Theory of cultural change*, pp 122-142. University of Illinois press Urban.

_____ 1974 American culture history in the light of South America. *Native south americans. Ethnology of the least known continent*, editado por Patricia J. Lyon, pp 4-21. Little, Brown and Company. Boston.

Steward, Julian H. 1977 Cultural evolution. Evolution and ecology. essays on social transformation, editado por Jane C. Steward y Robert F. Murphy, pp 58-67. University of Illinois press.

_____ y Louis Faron 1959 *Native peoples of South America.* McGraw-Hill. New York.

Stiles, Daniel. 1977 Ethnoarchaeology: a discussion of methods and applications. *Man* 12(1):87-103.

Strang, Veronica 1997 *Uncommon ground.* Cultural landscapes and environmental values. Berg, Oxford, New York.

Tainter, Joseph A. 1988 *The collapse of complex societies.* Cambridge University Press. Cambridge, England

Taussig, M 1987 *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing.* The University of Chicago Press.

Taylor, Anne Christine 1996 The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2:201-215.

Terrell, John E; John P. Hart; Sibel Barut; Nicoletta Cellinese; Antonio Curet; Tim Denham; Chapurukha M. Kusimba; Kyle Latinis; Rahul Oka; Joel Palka; Mary E. Pohl; Kevin Pope; Patric R. Williams, Helen Haines y John Staller 2003 Domesticated landscapes: the subsistence ecology of plant and animal domestication. *Journal of Archaeological Method and Theory* 10(4):323-368.

Tilley, Christopher 1989 Interpreting material culture. *The meanings of things*, editado por Ian Hodder, pp 185-194. Unwin Hyman. London.

_____ 1998 Archaeology as socio-political action in the present. *Reader in archaeological theory. Post-Processual and congnitive approaches,* editado por David Whitley, pp 304-330. Routledge, London and New York.

Torrence, Robin 1983 Time budgeting and hunter-gatherer technology. *Hunter-Gatherer economy in prehistory: A European perspective,* editado por G. Bailey, pp 11-22. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 1986 *Production and exchange of stone tools. Prehistoric obsidian in the Aegean.* Cambridge University press.

_____ 2003 "like everywhere you've never been": Archaeological fables from Papua New Guinea. *Theory, method, and practice in modern archaeology*, editado por Robert J. Jeske y Douglas K. Charles, pp 287-300. Praeger. Westport, Connecticut, London.

Treacy, John 1982 Bora indian agroforestry: an alternative to deforestation. *Cultural Survival Quarterly* 6(2):15-16.

Truswell, A.S. y J.D.L. Hansen 1976 Medical research among the !kung. *Kalahari Hunter-Gatheres,* editado por Richard Lee y Irven DeVore, pp 166-195. Cambridge, MA: Harvard University press.

Tudela, Fernando 1993 Población y sustentabilidad del desarrollo: los desafíos de la complejidad. *Comercio Exterior*. pp 698-707. Agosto.

Turnbull, Colin M. 1965 *Wayward servants; the two worlds of the African pygmies*. Published for the American Museum of Natural History by the Natural History Press City, NewYork.

Tuzin, Donald 2001 *Social complexity in the making. Case study among the Arapesch of New Guinea*. Routledge. London y Nueva York.

Tylor, Edward 1871 *Primitive culture*. London: John Murray.

Ulloa, Antonio de 1990 (1748) *Viaje a la América meridional*. Crónicas de América, Historia 16. Madrid, España.

Umezaki, M; Y. Kuchikura; T. Yamauchi y R. Ohtsuka 2000 Impact o population pressure on food production: an analysis of land use change and subsistence pattern in the Tari Basin in Papua New Guinea highlands. *Human Ecology* 28(3):359-381.

Up de Graff, F.W 1923 *Head hunters of the Amazon. Seven years of exploration and adventure.* New York. Duffield and Company.

Upham, Steadman 1987 A theoretical consideration of Middle Range Societies. *Chiefdoms in the Americas*, editado por Robert D. Drennan y Carlos A. Uribe, pp 345-368. University Press of America. Lanham. New York. London.

Urrego, Cristina; Luisa Fernanda Herrera; Santiago Mora e Inés Cavelier 1995 *Informática y arqueología: un modelo para el manejo de datos básicos*. Premios Nacionales de Cultura, Colcultura, Bogotá.

Van der Hammen, María Clara 1992 *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana.* TropenBos, Colombia.

Vayda, Andrew P. 1969 Expansion and warfare among swidden agriculturalists. *Environment & cultural behavior*, editado por Andrew P. Vayda, pp 202-220. Texas press Sourcebooks in Anthropology.

_____ 1971 Phases of the process of war and peace among the Marings of New Guinea. *Oceania* 42:1-24.

Vélez, Germán y Antonio Vélez 1999 *Sistemas agroforestales de las chagras indígenas del Medio Caquetá.* TropenBos Colombia.

Vickers, T. William 1988 Game depletion hypothesis of Amazonian adaptation: data from a native community. *Science* 239:1521-1522.

_____ 1994 From opportunism to nascent conservation: the case of the Siona-Secoya. *Human Nature* 5:307-337.

Vidal, Silvia 2000 Kuwé Duwákalumi: the Arawak sacred routes of migration, trade, and resistance. *Ethnohistory* 47:3-4, pp 635-667.

_____ 2002 Secret religious cults and political leadership: multiethnic confederacies from Nortwestern Amazonia. *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*, editado por Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero, pp 248-268. University of Illinois press.

Vitebsky, Piers 2003 From cosmology to environmentalism. Shamanism as local knowledge in a global setting. *Shamanism a reader*, editado por Graham Harvey, pp 276-298. Routledge. London-New York.

Viveiros de Castro, Eduardo 1992 (1986) *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. University of Chicago Press. Chicago – London.

_____ , Eduardo 1996 Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.

_____ , Eduardo 1998 Cosmological deixis and amerindian perpectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-488.

Von Hildebrand, Martín 1983 Cosmovisión y el concepto de enfermedad entre los Ufaina. *Medicina, shamanismo y botánica,* pp. 48-63. Funcol.

Wales, Stanley 1981 *Festing with cannibals: an essay on Kwakiutl cosmology*. Princenton University press.

Wallace, Alfred Russel 1858 On the tendency of varieties to depart indefinitely from the original type. En: http://www.wku.edu/~smithch/wallace/S043.htm.

_____ 1905 *My Life. a record of events and oponions.* Dood, Mead & Company, Two volumes. New York.

_____ 1969 *A narrative of travels on the Amazon and Río Negro.* Haskell house Publishers, ltd.

Walschburger, Thomas y Patricio Von Hildebrand 1988 Observaciones sobre la utilización estacional del bosque húmedo tropical por los indígenas del río Mirití. *Colombia Amazónica* 3(1):51-73.

Watson Patty Jo 1995 Archaeology, anthropology, and the culture concept. *American Anthropologist* 4: 683-695.

_____ 2003 Does americanist archaeology have a future? *Essential tensions in archaeological method and theory*, editado por Todd L. VanPool y Christine S. VanPool, pp 137-141. Foundations of archaeological inquiry. The University of Utah Press.

Webster David 2002 *The fall of the ancient Maya: Solving the mystery of the Maya collapse*. Thames & Hudson.

Werner, Dennis 1983 Why do the Mekranoti trek? *Adaptive responses of native amazonian,* editado por Raymond B. Hames y William T. Vickers, pp 225-238. Academic press.

_____ 1984 *Amazon journey an anthropologist's year among Brazil's Mekranoti indians*. Simon & Schuster, New York.

Wesson, Cameron B 1999 Chiefly power and food storage in southeastern North America. *World Archaeology* 31(1):145-164.

Whiffen, Thomas 1915 *The North-West Amazon*. London: Constable &Company Ltd.

White, Leslie 1949 *The science of culture: A study of man and civilization.* New York, Farar, Stroux and Giroux.

Whitetaker, Robert 2004 *The Mapnaker's wife. A true tale of love, murder, and survival in the Amazon.* Basic Books. New York.

Whitehead, Neil 1988 *Lords of the tiger spirit: a history of the Caribs in colonial Venezuela and Guayana 1498-1820.* Dordrecht: Foris Publications.

_____ 1991 Los señores de los Epuremei. Un examen de la transformación del comercio y la política indígena en el Amazonas y Orinoco 1492-1800. *Etnohistoria del Amazonas*, pp 255-263 Colección 500 año. 46 Congreso de Americanistas Amsterdam 1988. Ediciones ABYA-YALA.

_____ 1992 Tribes make states and states make tribes. Warfare and the creation of colonial tribe and states in Northeastern South America. *War in the tribal zone. Expanding states and indigenous warfare*, editado por R. Brian Ferguson y Neil L. Whitehead, pp 127-150. School of American Research Press.

_____ 1994 The ancient Amerindian polities of the Amazon, the Orinoco, and the Atlantic Coast: a preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction. *Amazonian indians: from prehistory to the present*, editado por Anna Roosevelt, pp 33-53.University of Arizona Press, Tucson.

_____ 1996a The Mazaruni dragon: golden metals and elite exchanges in the Caribbean, Orinoco, and Amazon. *Chieftains, power & trade: regional interaction in the intermediate area of the Americas,* editado por Carl Langebaek y Felipe Cardenas, pp 107-132. Bogotá: Universidad de Los Andes Universidad.

_____ 1996b Amazonian archaeology: searching for paradise? A review of recent literature and fieldwork. *Journal of Archaeological Research* 4(3): 241-264. New York.

_____ 1998 Colonial chieftains of the lower Orinoco and Guayana coast. *Chiefdoms and chieftaincy in the Americas*, editado por Elsa M. Redmond, pp 150-163. University of Florida Press.

Wiener, Carlos 1884 Viaje al río de las Amazonas y a las cordilleras -1879-1882. *América pintoresca. Descripción de viajes al nuevo continente por los más modernos exploradores*. Montaner y Simon, editores.

Wiessner, Polly 1996 Leveling the hunter: constraints on the status quest in foraging societies. *Food and the status quest. An interdisciplinary perspective*, editado por Polly Wiessner y Wulf Schiefenhovel, pp 171-192. Berghahn Books. Providence-Oxford.

_____ 2002 The vines of complexity. Egalitarian structures and the institutionalization of inequality among the Enga. *Current Anthropology* 43(2):233-269.

Wilbert, Werner 2001 Warao spiritual ecology. *Indigenous traditions and ecology*, editado por John A. Grim, pp 377-407. Harvard University Press.

Williams, Nancy y Eugene S. Hunn 1982 *Resource managers: North American and Australian hunter-gatherers*. American Association for the advancement of Science. Selected Symposium 67.

Williams, Patrick Ryan 2002 Rethinking disaster-induce collapse in the demise of the Andean highland states; Wari and Tiwanaku. *World Archaeology* 33(3):361-389.

Wilmsen, Edwin N. 1973 Interaction, spacing behavior and the organization of hunting strategies. *Journal of Anthropological Research* 29(1):1-31.

Winterhalder, Bruce 2001 Behavioural ecology of hunter-gatherers. *Hunter-gatherers. An interdisciplinary perspective*, editado por Catherine Panter-Brick, Robert H. Layton y Peter Rowley-Conwy, pp 12-36. Cambridge University Press.

_____ y Eric Alden Smith 1981 *Hunter-gatherer foraging strategies*. Chicago: Chicago University Press.

_____ y Eric Alden Smith 2000 Analyzing adaptive strategies: human behavioral ecology at twenty-five. *Evolutionary Anthropology* 9(2):51-72.

Winterhalder, Carol 1993 On population, foraging efficiency, and plant domestication. *Current Anthropology* 34:710-715.

Wirpsa, L. y H. Mondragón 1988 Resettlement of Nukak indians, Colombia. *Cultural Survival Quaterly*, 12 (4): 36-40.

Wissler, Clark 1926 *The relation of nature to man in aboriginal America*. New York: Oxford University Press.

Wolf, Eric 1982 *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.

_____ 1984 Culture: Panacea or problem? *American Antiquity* 49(2):393-400.

_____ 2001 Facing Power - Old insights, new questions. *Pathways of power. Building an anthropology of the modern world*, pp 370-382. University of California Press

Wood, James W 1998 A theory of preindustrial population dynamics: demography, economy, and well-being in Malthusian systems. *Current Anthropology* 39:99-135.

_____ y G.R. Milner 1994 The osteological paradox reconsidered: Reply. *Current Anthropology* 35:631-637.

_____ , George R. Milner, Henry C. Harpending y Kenneth M. Weiss 1992 The osteological paradox: problems of inferring prehistoric health from skeletal samples. *Current Anthropology* 33:343-370.

Woodburn, James 1980 Hunters and gatherers today and reconstruction of the past. *Soviet and western anthropology*, editado por Gellner, pp 95-117 Columbia University press: New York.

_____ 1982 Egalitarian societies. *Man* 17:431-51.

_____ 1988 African hunter-gatherer social organizations: is it best understood as product of encapsulation? *Hunters and gatherers*, vol 1, *History, evolution, and social change*, editado por Tim Ingold, David Riches y James Woodburn, pp 31-64, Oxford:Berg.

Woods, William.I; Joseph McCann y D.W. Meyer 2000 Amazonian dark earth analysis: state of knowledege and directions for future research. *Papers and proceedings of the applied geography conferences* Vol 23, editado por F. Andrew Schoolmaster, pp 114-121. Tampa, Florida. University of South Florida. Applied Geography Conferences.

_____ y Joseph McCann 2001 El origen y persistencia de las tierras negras de la Amazonía. *Desarrollo sostenible en la Amazonía ¿Mito o realidad?* editado por Mario Hiraoka y Santiago Mora, pp 23-30. Editorial Abya-Yala. Quito Ecuador.

_____ 2003 Soils and sustainability in the prehistoric New World. *Exploitation and overexploitation in societies past and present,* editado por Brigitta Benzing y Bernd Herrmann, pp 143-157. International Union of Anthropological and Ethnological Sciences.

Worster Donald. 1995 Nature and the disorder of history. Reinventing nature? *Responses to postmodern deconstruction*, editado por Michale E. Soule y Gary Lease, pp 65-85, Island Press.

Wright, Henry 1984 Prestate political formations. *On the evolution of complex societies. Essays in honor of Harry Hoijer 1982*, editado por William Sanders y Henry Wright, Robert McC Adams, pp 41-77. Undena Publications, Malibu.

Wright, Robin 2002 Prophetic traditions among the Baniwa and other Arawakan peoples of the Northwest Amazon. *Comparative Arawakan histories*, editado por Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero, pp 269-293. University of Illinois press. Urban, Chicago.

_____ y Jonathan D. Hill 1986 History, ritual and myth: nineteenth century millenarian movements in Northwest Amazon. *Ethnohistory* 33(1):31-54.

Yoffee, Norman 1993 Too many chiefs? (or, safe texts for the 90s). *Archaeological theory: who sets the agenda?* editado por Norman Yoffee y Andrew Sherratt, pp 60-78. Cambridge University press.

Zambrano, Carlos 1994 El contacto con los Nukak del Guaviare. *Revista Colombiana de Antropología* Vol 31:177-193.

Zárate Botía, Carlos 2001 *Extracción de Quina. La configuración del espacio andino-amazónico de fines del siglo XIX*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia. IMANI.

Zucchi, Alberta 1984 Nueva evidencia sobre la penetración de grupos cerámicos a las Antillas Mayores. *Relaciones prehispánicas de Venezuela,* editado por E. Wagner, pp. 35-50. Fondo Editorial Acta Científica Venezolana. Imprenta Universitaria de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.

_____ 1991 Prehispanic connections between the Orinoco, the Amazon and the Caribbean area. *Thirteenth IACA,* pp. 202-220. Curazao.

_____ 2002 A new model of the Northern Arawakan expansion. *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*, editado por Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero, pp 199-222. University of Illinois press.

Calle 20 No. 3 -19 Este
(Entrada Quinta de Bolivar)
PBX: 341 9588 - Fax: 243 6281
e-mail: info@corcaseditores.com
http://www. corcaseditores.com
Bogotá, D.C. - Colombia

**Publicaciones recientes**

**Alejandro Haber (Compilador)**

Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas. Bogotá: Universidad de los Andes.

**Pedro Paulo Funari y Andrés Zarankin (Compiladores)**

Arqueología histórica en América del Sur. Los desafíos del siglo XXI. Bogotá: Universidad de los Andes.

**Sonia Archila**

Arqueobotánica en la Amazonía colombiana. Un modelo etnográfico de maderas carbonizadas. Bogotá: Fian, Universidad de los Andes.

**Carl Henrik Langebaek**

Arqueología colombiana. Ciencia, pasado y exclusión. Bogotá: Colciencias.

**Carl Henrik Langebaek**

The Prehispanic Population of the Santa Marta Bays. A Contribution to the Study of the Development of the Northern Colombian Tairona Chiefdoms. Pittsburgh: University of Pittsburgh.

**María Fernanda Escallón**

Decoración, cronología y territorio: un estudio comparativo de la cerámica Herrera del altiplano cundiboyacense. Bogotá: Universidad de los Andes.

La Amazonía es una región en constante transformación. Ni siquiera sus límites han sido estables. Para algunos la misma coincide con la cuenca del río Amazonas, para otros la región se caracteriza por su compleja ecología, la cual le da su identidad. Como su geografía, su historia es cambiante, contradictoria, paradójica.

La reconstrucción de esta última es examinada desde las preguntas que antropólogos y arqueólogos le hacen al paisaje amazónico y sus habitantes pasados y presentes.

EDICIONES UNIANDES
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Departamento de Antropología

CESO

musa

Fondo Promoción
de la Cultura
del Banco Popular

ISBN 958-695-227-4